



Inga Scharf da Silva

Umbanda

Eine Religion zwischen Candomblé und Kardezismus
Über Synkretismus im städtischen Alltag Brasiliens



Inga Scharf da Silva

Umbanda – Eine Religion zwischen Candomblé und Kardezismus

Inga Scharf da Silva

Umbanda

Eine Religion zwischen Candomblé und Kardezismus

Über Synkretismus im städtischen Alltag Brasiliens



Manchmal, wenn mich ein neugieriges Verlangen nach solchen abenteuerlichen Dingen anwandelt, habe ich den Reisenden beneidet, der solche Wunder mit andern Wundern in lebendiger alltäglicher Verbindung sieht. Aber auch er wird ein anderer Mensch. Es wandelt niemand ungestraft unter Palmen, und die Gesinnungen ändern sich gewiss in einem Lande, wo Elefanten und Tiger zu Hause sind.

Johann Wolfgang von Goethe

(Die Wahlverwandtschaften / 2. Teil / 7. Kapitel / Abschnitt: Aus Otiliens Tagebuch / 4. Abs.)

Scharf da Silva, Inga:

Umbanda – Eine Religion zwischen Candomblé und Kardezismus
Über Synkretismus im städtischen Alltag Brasiliens

© Inga Scharf da Silva, Berlin 2004,

Erstveröffentlichung im LIT-Verlag, Hamburg 2004.

© Inga Scharf da Silva, Berlin 2017,

unveränderte virtuelle Zweitveröffentlichung,

Humboldt Universität Berlin, Berlin 2017.

Gestaltung und Satz:

© Dirk Fehr, Dipl.-Designer, Berlin 2004.

Fotos auf dem Einband und im Innenteil:

© Inga Scharf da Silva, Berlin 1997.

Frontispitz:

Inkorporation. Die mãe-de-santo Dona Zilda Maria Valerini,

Acryl auf Papier, 70 cm × 100 cm.

© Inga Scharf da Silva, Uckermark 2001.

Kontakt:

Inga Scharf da Silva | umbanda@gmx.de

Dirk Fehr | dirk.fehr@gmx.de

Über dieses Buch

Die Umbanda als urbane Religion definiert sich auf repräsentativer Ebene durch ihre Dachverbände und auf der religiösen Alltagsebene durch die autonomen *terreiros*, dem religiösen Raum, als synkretistisch und undogmatisch. In Anlehnung an das Konzept der *Rassendemokratie* von Gilberto Freyre, welches er Anfang der 1930er Jahre zur Legitimation eines brasilianischen Nationalcharakters entwickelt hat, stellt sie sich als eine typisch brasilianische Religion dar, die sich durch die harmonische Vereinigung aller kulturellen (Rand-)Gruppen der Gesellschaft charakterisiert. Die Vorstellung einer einheitlichen Nation hat sich in postmodernen Zeiten jedoch geändert. Heutzutage akzentuieren die verschiedenen sozialen Gruppen ihre Unterschiede und kritisieren die vorher kaschierte Diskriminierung.

Reafrikanisierung und Brasilianisierung bzw. Synkretisierung erscheinen als sich gegenseitig ausschließende, gegensätzliche Tendenzen innerhalb des so genannten afrobrasilianischen Spektrums. Ähnlich sind sie sich jedoch in der Hinsicht der Neuformulierungen bzw. Neuorientierungen unterschiedlicher religiöser Traditionen. Die hybride Form des Umbandomblés als eine Kombination von Umbanda und Candomblé, wie sie exemplarisch anhand einer Monographie vorgestellt wird, ist somit als Ausdruck des Unbehagens der unabhängigen *terreiros* zu werten, von repräsentativer Seite durch deren Generalisierungsbestrebungen bevormundet zu werden. Letztendlich sind es die charismatischen *mães-* und *pais-de-santos*, die ihre individuellen Interpretationen durchsetzen und in der religiösen Gemeinschaft leben.

Das vorliegende Buch basiert auf meiner Magisterarbeit, die ich 2001 bei Georg Elwert und Tiago de Oliveira Pinto am Institut für Ethnologie der Freien Universität Berlin eingereicht habe.

Alle Übersetzungen aus dem Brasilianischen ins Deutsche und alle Fotografien sind von Inga Scharf da Silva (vormals: Inga Schatz Scharf).

Inhalt

	Vorwort von Georg Elwert	11
1	Einleitung	13
1.1	Thema und Aufbau der Arbeit	13
1.2	Literatur	16
1.3	Rahmenbedingungen der Feldforschung	18
1.4	Orthographie	27
1.4.1	Brasilianisches Portugiesisch	27
1.4.2	Yorùbá	28
1.4.3	Bantu-Sprachen	29
2	Die Umbanda im historischen	
	Kontext brasilianischer Religionen	31
2.1	Candomblé: Der afrikanische Pol der Umbanda	36
2.1.1	Westafrika: Candomblé-Nagô (Yoruba)	37
2.1.2	Zentralafrika: Candomblé-de-Angola	48
2.2	Kardezismus: Der europäische Pol der Umbanda	50
2.3	Umbanda: Die brasilianische Religion	55
2.3.1	Die Entstehung der Umbanda	62
2.3.2	Popularität und Opposition	70
2.4	Candombando und Umbandomblé: Synkretisierte Formen	73
3	Religiöser Synkretismus in der Stadt	77
4	Feldforschung: Das Umbandomblé von	
	Dona Zilda Maia Valerini in Tucuruvi (São Paulo)	89
4.1	Der religiöse Raum: Das <i>terreiro</i>	93
4.2	Die Organisation der Umbanda	103
4.3	Die Medien und ihre Geister	109
4.4	Charismatische Persönlichkeit:	
	Der religiöse Lebenslauf der <i>mãe-de-santo</i>	111

4.5	Die Finanzierung	126
4.6	Der Ablauf einer Sitzung	128
4.6.1	Die religiöse Trance	136
4.6.2	Die Gesänge	145
4.6.3	Die kabbalistischen Zeichen	148
4.7	Umbandistisches Glaubenssystem	150
4.8	Die afrobrasilianischen Götter und Geister	154
4.8.1	Die Orixás	154
4.8.2	Die Pombagiras und Exus	158
4.8.3	Die Pretas Velhas und Pretos Velhos	163
4.8.4	Die Baianas und Baianos	168
4.9	Die indigenen Geistwesen: Die Caboclas und Caboclos	177
4.9.1	Krankheitsbild und Heilzeremonien	184
4.9.2	Die Initiation in die Umbanda: Die Krönung	191
4.10	Die europäischen Heiligen des Katholizismus	195
4.11	Feste	196
4.12	Abschließende Bemerkung	198
5	Zusammenfassung und Schlussfolgerung	199
	Quellenverzeichnis	203
	Bibliographie	217
	Glossar	229
	Anhang	237
	Informanten	237
	Sozioökonomischer Fragebogen des Bezirkes Tucuruvi in São Paulo	238
	Sozioökonomischer und religiöser Fragebogen des Umbandomblé- <i>terreiro</i> (von Dona Zilda in Tucuruvi, São Paulo)	240
	Die Gesänge des Umbandomblé der <i>mãe-de-santo</i> Zilda Maia Valerini	243

Vorwort von Georg Elwert

Umbanda im autonomen Feld

Die Untersuchung von Frau Scharf gehört zu den Pionierarbeiten im Gebiet der Umbanda-Forschung. Nur wenige Autorinnen und Autoren haben die Umbanda bisher untersucht, obwohl sie weiter verbreitet ist als der von Ethnologen intensivst untersuchte Candomblé.

Zwei Interpretationen der Umbanda finden sich in der Literatur: die eine, die einen Ursprung in der weißen Mittelschicht akzentuiert und die andere, die sie als den Spiritismus marginaler, überwiegend schwarzer, Milieus, darstellt. Der Verfasserin zufolge beruht diese Divergenz der Interpretation auf der Differenz zwischen der offiziellen Umbanda der Verbände und der praktizierten Umbanda in den autonomen Terreiros.

Diese Religion definiert sich nicht über Dogmen, sondern über Praxis. Sie passt sich den Bedürfnissen und Möglichkeiten der Gläubigen an. Die Umbanda erscheint als ein Synkretismus, der auch die Angebote des esoterischen Marktes nutzt. So kommt es auch zur Aufnahme kabbalistischer Elemente; Frau Scharf ist m.W. die erste, welche diesen synkretistischen Prozess beobachten konnte. Wir dürfen uns diesen synkretistischen Prozess aber nicht als ein ungeordnetes Zusammenfließen vorstellen: „... eine neue Religion [wurde] geschaffen, die sich auf alte Traditionen stützen wollte“.

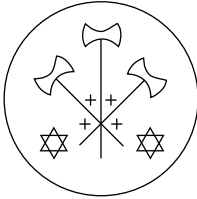
Die Umbanda steht im Kontinuum zwischen dem europäischen Spiritismus (Kardezismus) und dem stärker afrikanisch geprägten Candomblé. Die charakteristischen indianischen Geister der Umbanda sind nach Frau Scharf Stereotype des Blicks auf die Ureinwohner, welche durchaus typisch für Brasilien sind, aber gerade nicht ein Einfließen indianischer Glaubensvorstellungen ausdrücken. Eine wichtige Differenz zu dem, was Außenstehende erwarten, betrifft die Rolle der Orishas. Für sie werden zwar wie für katholische Heilige Kerzen aufgestellt, sie gehören aber nicht zu den Geistern, die „inkorporiert“ werden.

Einen Beitrag zur Differenzierung zwischen Katholizismus und afro-brasilianischer Religiosität leistete nicht nur die katholische Kirche, welche synkretistische Traditionen abwehrt, sondern auch Ethnologen wie Pierre Verger, die das afrikanische Erbe betonten und eine Reafrikanisierung einleiteten. Heute gibt es sogar Yoruba-Sprachkurse. Frau Scharf sah ein Terreiro, in dem die Heiligen-Bilder von Orischa-Bildern ersetzt wurden.

Für die afrobrasilianischen Religionen in der zweiten Hälfte des 20sten Jahrhunderts scheint es charakteristisch zu sein, dass viele Wissenschaftler zu Grenzgängern wurden, die sich initiieren ließen und zum Teil auch religiöse Funktionen übernahmen. Die Nachfrage nach Wissenschaftlern, die offensichtlich im theologischen System die Rolle der Dogmenspezialisten übernehmen, kann Frau Scharf auch aus eigener Beobachtung schildern. Ein Artikel von ihr wurde im Heiligtum an der Stelle gerahmt aufgehängt, wo andere Terreiros eine staatliche Urkunde als Nachweis ihrer anerkannten Existenz anbringen.

In der Schilderung der Geistwesen wird eine erhebliche Variation gegenüber dem in der Literatur Geschilderten deutlich. Dies protokolliert zu haben, ist ein besonderes Verdienst dieser Arbeit.

1 Einleitung



Diesen Text habe ich in Erinnerung an die *mãe-de-santo* Dona Zilda Maia Valerini aus São Paulo geschrieben, von der ein von mir gemaltes Bild vorne im Buch zu sehen ist. Ihr wichtigster Schutzgeist, der Caboclo Lage Grande, ist in diesem Bild in ihr inkorporiert. Sein Erkennungsmerkmal ist dieses hier links abgebildete kabbalistische Zeichen. Da dieser Caboclo (indigenes Geistwesen) unter dem Schutz des Orixá Xangô steht, befinden sich in der Mitte eines Kreises drei ineinander gekreuzte Doppelbeile, kleine Kreuze sowie zwei Davidschilde.

1.1 Thema und Aufbau der Arbeit

Die heutige Globalisierungsdebatte nimmt vorwiegend die als bedrohlich empfundenen Homogenisierungstendenzen unserer kulturellen Räume wahr, wobei jedoch gleichzeitig eine zunehmende Differenzierung von regionalen Identitäten zu vermerken ist. So zeichnen sich in Brasilien zwei Entwicklungen innerhalb der so genannten afrobrasilianischen Religionen ab: zum einen die Reafrikanisierungsbestrebungen, d.h. die Hinwendung zu als echt interpretierten Traditionen aus Afrika, und zum anderen eine Brazilianisierung bzw. „Umbandisierung“¹, d.h. eine zunehmende Synkretisierung und Differenzierung von religiösen Vorstellungen und Praktiken. So konkurrieren im städtischen Raum, der in den lateinamerikanischen Ländern immer mehr die zeitgenössische Realität prägt, verschiedenartige Lebensformen miteinander und es werden Elemente des Candomblé, der Umbanda, des Katholizismus und des Kardezismus durch möglichst viele Angebote von Gottheiten und Geistern mit ihren verschiedenen Funktionen miteinander kombiniert, untereinander synkretisiert.

Das aus dem Griechischen stammende Wort *Synkretismus* beschreibt ursprünglich die Zusammensetzung von Elementen verschiedener Religionen, Konfessionen bzw. philosophischer Lehren miteinander zu einer neuen und eigenständigen Glaubensrichtung. Obwohl diese Elemente bereits ein harmonisches Ganzes bilden, sind sie noch von anderen Glaubenssystemen herzuleiten. Plutarch wandte diesen Begriff erstmalig für den Zusammenschluss der sonst uneinigen Kreter gegen äußere Feinde an. Erasmus von Rotterdam wandte ihn vom griechischen Verb *synkerannynai* (zusammenmischen) auf die Bemühungen um ein friedliches Verhalten religiöser Gegner an. Beide Deutungen thematisieren den Konflikt an dieser Neuentstehung, da einst gegensätzliche, wesensfremde Ideen sich durch einen Zusammenschluss aufheben bzw. ergänzen. Es kommt zu einer Verschmelzung verschiedenartiger Vorstellungswelten und der Veränderung des ursprünglichen Gedankens bzw. Glaubens².

So definiert sich diese urbane Religion selbst, d.h. auf repräsentativer Ebene durch ihre Dachverbände und auf der religiösen Alltagsebene durch die einzelnen *terreiros*, dem religiösen Raum, als synkretistisch und undogmatisch. Um sich von anderen *terreiros* abzugrenzen und hervorzuheben, gliedern ihre obersten Repräsentanten, die *mães-* und *pais-de-santo* (Kultleiter/innen) in der Umbanda das religiös-magische Angebot vielschichtig auf. Dabei nehmen sie als charismatische Persönlichkeiten, die durch ihren spezifischen religiösen Lebenslauf die Form ihrer Religionsausübung stark lenken, eine herausragende Rolle ein. So ist die religiöse Praxis individuell gebunden und bewirkt durch ihre Vielfalt an Abstufungen eine äußerst dynamische Entwicklung. Die *terreiros* orientieren sich tendenziell entweder an einer an Afrika oder Europa ausgerichteter Religiosität, d.h. am Candomblé oder am Kardezismus.

Die vorliegende Arbeit ist zweigeteilt: Der erste Teil enthält eine Einführung in die Geschichte der Umbanda, die durch ihre einzelnen Elemente als eine typisch brasilianische Religion interpretiert wird.

In Kapitel 2 wird ihre historische Einbettung skizziert, d.h. die Herkunft und die Ausprägungen des brasilianischen Candomblé anhand ihrer afrikanischen Matrix und des ursprünglich aus Frankreich stammenden Kardezismus. Obwohl ich auch die Dynamik dieser religiösen Systeme wahrnehme, wie Bettina Schmidt³ hervorhebt, möchte ich als

Grundlage die geschichtliche Dimension dieser jungen Religion kurz erfassen, weil die Umbanda im deutschen Sprachraum wenig wissenschaftlich beachtet wurde. Erst durch die Kontextualisierung in die jeweilige Geschichte und Kultur können die dynamischen und neuen Aspekte und Prozesse einer Religion ersichtlich werden. Es geht mir jedoch nicht darum, in der Tradition des Afroamerikanisten Melville Herskovits nach verlorenen „Wurzeln“ zu suchen, sondern die Veränderungen bestimmter Vorstellungen und Begrifflichkeiten in einem anderen Kontext zu erkennen. Nur so können Versatzstücke des Synkretismus verortet werden und im konkreten Beispiel die Umdeutungen von candomblistischen, kardezistischen und katholischen Werten in der Umbanda verstanden werden. Durch den Prozess der Neubildung von Riten, Mythen und Symbolen in diesem religiösen System erhalten sie andere Bedeutungen. Die hybriden Formen der Umbanda – die Candombanda und das Umbandomblé – werden als urbane Ausprägungen erklärt.

In Kapitel 3 wird der Begriff Synkretismus abstrakt und im Vergleich der akademischen Rezeption in Europa und in Lateinamerika bzw. in Deutschland und in Brasilien erläutert, um ihn im zentralen Teil der vorliegenden Arbeit an empirischen Daten messen zu können.

In Kapitel 4 werden die Kosmologie (Menschen- und Geisterbild), die Organisation und die besondere Terminologie der Umbanda durch das empirische Beispiel des *terreiro* der *mãe-de-santo* Zilda Maia Valerini, die ein Umbandomblé-*terreiro* im Bezirk Tucuruvi von São Paulo, Südostbrasilien, geleitet hat, verdeutlicht.

Der zweite Teil (ab Kapitel 4) umfasst die Analyse einer Monographie, die auf der Durchführung der wissenschaftlichen Methodik einer Feldforschung basiert. Diese Phase ist als empirisch und empathisch zu bezeichnen. Der emische Gesichtspunkt der Gläubigen steht im Mittelpunkt und wird durch eine dokumentarische Beschreibung dargestellt. Am vorgestellten Beispiel kann gezeigt werden, dass sich die offizielle Version der Umbanda-Elite, die als rationalisierende und moralisierende Instanzen ihre theologischen Kosmologiekonstruktionen vor allem zur Legitimierung ihrer Religion gegenüber der brasilianischen Gesellschaft einsetzt, von der in den einzelnen *tendas* (religiöser Raum) gelebten religiösen Wirklichkeit stark unterscheidet. So widersprechen bestimmte

Erscheinungen meines Fallbeispiels, wie die Tatsache, dass in diesem *terreiro* schriftliche Quellen nicht genutzt wurden, der Interpretation der Umbanda, wie sie von deren Eliten formuliert wird. Abstrakte Begriffe wie Religion und Götter- und Geisterglaube sollen nicht als starres System beschrieben werden. Im Zentrum des Interesses steht vielmehr die religiöse Erfahrung des Synkretismus und seine symbolischen Handlungen im Alltag einer brasilianischen Metropole. Abschließend wird der Synkretismus des untersuchten Umbandomblé-*terreiro* in seinem sozialen und kulturellen Umfeld gedeutet.

1.2 Literatur

Meine theoretischen Ausführungen im ersten Teil der Arbeit habe ich vor allem auf brasilianische Literatur basiert. Außerdem habe ich auch einige Studien von französischen und US-amerikanischen Wissenschaftlern integriert, die ins Brasilianische übersetzt wurden und von der Diskussion in Brasilien aufgenommen wurden. Während der Candomblé von den Intellektuellen stärker wahrgenommen und erforscht wurde, blieb die Umbanda als eine Religion der Marginalisierten auch wissenschaftlich bis in die 1990er Jahre wenig beachtet.

In der folgenden Darstellung des Candomblé habe ich mich vor allem auf Pierre Verger und Reginaldo Prandi bezogen, in der über den Kardezismus auf Cândido Procópio Ferreira de Camargo und Allan Kardec. Obwohl sein Augenmerk stärker auf den Kardezismus fokussiert war, lieferte Ferreira de Camargo in seinem Buch *Kardecismo e Umbanda* von 1961 auch die erste wissenschaftliche Abhandlung über die Umbanda, die er in einem religiösen Feld zum Kardezismus definierte. Roger Bastide beschäftigte sich 1971 in einem kurzen Aufsatz mit dem Titel „Nascimento de uma religião“ (Die Geburt einer Religion) und einem Artikel „Macumba Paulista“ (die Macumba aus São Paulo) von 1973 mit der Umbanda. Seine Argumente basierten auf den Dokumenten des ersten Umbanda-Kongresses 1941 in Rio de Janeiro. Die Umdeutung afrikanischer Glaubensinhalte im brasilianischen Kontext der Moderne durch die Umbanda deutete er als die symbolische Integration bzw. erfolgreiche Anpassung des proletarisierten Schwarzen in die entstehen-

de säkularisierte Klassengesellschaft der industrialisierten Großstädte am Anfang des Jahrhunderts. Sein Schüler Renato Ortiz ergänzte diesen Gedankengang in seinem Buch *A Morte Branca do Feitiçeiro Negro* (Der weiße Tod des schwarzen Zauberers) von 1978 mit der These, dass sich die afrobrasilianischen Religionen in die urbanisierte und industrialisierte Gesellschaft eingliedern, indem sie sich „okzidentalisieren“ bzw. christianisieren und ihre schwarzen Ursprünge zunehmend verdrängen. Maria Helena Villas Boas Concone konzentrierte sich in ihrer Studie *Umbanda: Uma Religião Brasileira* von 1987 auf den nationalen Aspekt der Umbanda. Sie definierte sie nicht als afrobrasilianisch, sondern als brasilianisch. Zur Diskussion des Synkretismus der afroamerikanischen Religionen habe ich Sérgio Figueiredo Ferretti herangezogen, der empirische Studien in São Luís do Maranhão im Nordosten Brasiliens anfertigte.

Es gibt eine große Anzahl populärwissenschaftlicher Abhandlungen umbandistischer Autoren, unter ihnen sind einige zu nennen: Matta e Silva, Cavalcanti Bandeira, Oliveira Magno, Lourenço Braga, Aluísio Fontenelle⁴.

Im deutschen Bereich ist Hubert Fichte (1981) und Horst Figue (1980) zu nennen. Zeitgenössische deutsche Veröffentlichungen, die sich ausschließlich und nicht nur am Rande mit der Umbanda befassen, liegen nicht vor⁵.

Der zweite Teil der vorliegenden Arbeit basiert auf meinen empirischen Forschungen: meinem ethnologischen Tagebuch (als TB zitiertⁱ), Interviews (MV 1, 2 und 3), den Gesängen (G) und Erinnerungen. Diese Monographie wird durch das 1996 erschienene Buch *Entre a Cruz e a Encruzilhada* (Zwischen dem Kreuz und der Kreuzung) von Lísias Nogueira Negrão, Professor an der USP, bestätigt, der mehr als 20 Jahre Feldforschung in 10 Umbanda-*tendas* in São Paulo betrieb. In diesen 10 *tendas* hat er vor allem die *mães*- und *pais-de-santo* interviewt. Außerdem hat er 32 weitere *tendas* zu verschiedenen religiösen Anlässen besucht. Es handelt sich um die erste Studie, die die Umbanda von São Paulo thematisiert. Bis dato ist sie in der wissenschaftlichen Literatur als eine ledigliche Erweiterung der Umbanda von Rio de Janeiro interpre-

i vgl. Bibliographie

tiert worden, ohne Eigenheiten. Seine Studie ist einerseits ein erster Versuch, die Umbanda historisch zu dokumentieren und verfolgt andererseits die Frage des Prozesses der Moralisierung empirischer und theoretischer Differenz innerhalb der Umbanda, d.h. der Elite und des gelebten Alltags.

1.3 Rahmenbedingungen der Feldforschung

Nachdem ich Brasilien durch zwei kurze Reisen nach meinem Abitur seit 1993 kennen gelernt hatte, nahm ich im Rahmen meines Studiums der Ethnologie und Kunstgeschichte an der Freien Universität Berlin (FU) für ein Jahr an verschiedenen Anthropologiekursen der staatlichen Universität von Bahia (*Universidade Federal da Bahia* UFBA) 1996/1997 teil. Ich hatte zuvor eine vage Vorstellung vom Candomblé und hatte nun die Möglichkeit, durch meine Freundschaft mit Angela Lühning, einer Professorin für Musikethnologie an der UFBA, und deren Kontakt zu Pierre Fatumbi Verger und der *filha-de-santo* (einer Initiierten im Candomblé) Cici (Nancy de Souza e Silva), einige *terreiros* des Candomblé nagô-ketu (Yoruba-Candomblé zu Ehren an die béninische Stadt Ketu) in Salvador da Bahia zu ihren Festlichkeiten der verschiedenen Orixás (Gottheiten) zu besuchen, sowie das Yoruba-Muschelorakel kennen zu lernen. Es handelte sich dabei um folgende *terreiros*: das *Casa Branca do Engenho Velho* in der Vasco da Gama 436, das *Ilê Axé Opô Afonjá* in São Gonçalo do Bom Retiro, das *Terreiro do Gantois* in der Alto do Gantois 33, das vom „Afonjá“ abstammende *Ilê Axé Opô Aganjú* in Lauro de Freitas (Peripherie von Salvador) und das *terreiro* von Dona Helena. Außerdem nahm ich an einer nächtlichen Zusammenkunft eines Candomblé-de-Caboclo (Candomblé, welches indigene Geistwesen verehrt) angolanscher Tradition in São Felix-Cachoeira im Landesinneren von Bahia teil.

Durch meine humanistische Erziehung in protestantischer Umgebung in Berlin war ich so gut wie gar nicht mit Religionen vertraut. So waren mir viele Grundlagen eines religiösen Denkens vollkommen fremd, wie etwa eine gewisse Schicksalsergebenheit oder auch die Vielfalt von katholischen Heiligen im alltäglichen Leben des brasilianischen Volkskatholizismus, auf die die Entsprechungen mit den Orixás zurück-

führen. Die brasilianische Religiosität fiel mir durch ihre enorme Vielfältigkeit umso stärker auf und erstaunte mich durch ihre Abwesenheit von jeglicher Orthodoxie, da häufig mehrere Religionen gleichzeitig praktiziert werden. Ich sympathisiere mit den afrobrasilianischen Religionen, weil sie aus meiner persönlichen Sicht im Gegensatz zu den großen monotheistischen Erlösungsreligionen nicht aus machtpolitischem Interesse auf das Jenseits vertragen, sondern in der hiesigen Welt Glück durch den eigenen, ganz spezifischen Lebensweg suchen und durch magische Handlungen aktiv manipulieren. Außerdem erlauben sie durch die komplexen Persönlichkeitskonzepte vom Menschen (in Orixás reflektiert) eine Pluralität außerhalb eines genormten Lebens, in dem statt Perfektion Eigenheit angestrebt wird. So sagt eine jede Forschung nicht nur etwas über die einst fremde Kultur, sondern ebenso über die Kultur der Herkunft der Forscherin bzw. ihr subjektives Verhältnis zu dieser aus. So ist auch zu fragen, welche Realität durch Feldforschungen gezeigt wird: die der Betrachter oder die der Betrachteten (im Idealfall könnte es beide beleuchten). So möchte ich bewusst keine religiösen Erfahrungen bewerten, sondern verstehe die Religionsethnologie unter der Prämisse ihrer Ursprungsidee. Seit Mitte des 20. Jahrhunderts wird der Begriff Religionsethnologie in der deutschen Sprache als eine Disziplin der Ethnologie definiert und so ist ihr Forschungsobjekt nicht die eigentliche Religion, sondern die aspektiv durch Religion gesehene Kultur. Religion bzw. Religionen in diesem makrofunktionellen Sinn entziffert die soziale bzw. kulturelle Realität, weil sie miteinander verflochten sind⁶.

Die Absicht einer ethnologischen Forschung sei nicht lediglich das Aufzeigen einer anderen Art und Weise, die Welt zu erleben und zu definieren, sondern die Symbolik einer Gesellschaft bzw. einer bestimmten Religion herauszuarbeiten. Dies ist vor allem deshalb schwierig, da beide in jeglicher Kultur unbewusst funktionieren. Was selbstverständlich erscheint, ist in Wirklichkeit sozial erlernt und kulturell strukturiert. Blumen in einer Vase, die zusammen mit Kerzen an einer Bordsteinkante in Berlin gestellt wurden, werden beispielsweise allgemein so verstanden, dass jemand an dieser Stelle gestorben ist, wahrscheinlich durch einen Verkehrsunfall. In São Paulo ist die spontane Reaktion anders. Die meisten Menschen assoziieren eine Gabe an einen Orixá, in diesem Fall Ogum, Yoruba-Gott der Autobahnen und -fahrer. Ogum repräsentiert ur-

sprünglich das Eisen und den Krieg, wurde jedoch in São Paulo, einer industriellen Großstadt, den andersartigen Begebenheiten angepasst bzw. umgedeutet⁷. Folglich kann das Verständnis einer und derselben Situation aufgrund der unterschiedlichen kulturellen Interpretationen verschieden sein: es kann sich in einem Fall um ein Symbol des Todes handeln und im anderen um ein Symbol für Götter.

Als ich nach dieser ersten Erfahrung mit afrobrasilianischer Religiosität in Salvador da Bahia durch Freunde der Buchhandlung *Cultura* der *mãe-de-santo* Zilda Maia Valerini im peripheren Bezirk Tucuruvi von São Paulo im Südosten des Landes vorgestellt wurde, war ich sehr beeindruckt und neugierig. Der Altar mit seinen schönen, bunten Figuren gefiel mir. Die religiösen Trancezeremonien als Zugang zum Sakralen, dieses – wie mir schien – ‚Außer-sich-Seins‘ der Eingeweihten stellte für mich eine interessante Antwort auf die Probleme einer Großstadt, die künstliche und überhöhte Bilder von Menschen produziert und glorifiziert, dar. Angst, wie andere Ethnologen und brasilianische Freunde es mir beschrieben, hatte ich nicht. Das mag wohl an meiner atheistischen Erziehung liegen, die mir diese theatralische Vorführung der Geistwesen als ein Spiegelbild der Menschen erscheinen ließ. Es war mir lediglich unangenehm, dass die Baianos (brasilianische Geister) über intime Gefühle so offen und so laut sprachen.

So lebte ich für drei Monate im *terreiro* bzw. in der Wohnung der *mãe-de-santo*. Einige kurze Besuche in den folgenden Jahren erweiterten meine Eindrücke, die eigentliche Forschung begrenzte sich aber auf diese Zeit im Jahr 1997. Als ich Dona Zilda das erste Mal traf, musste sie erst ihre Hörgeräte suchen, um sich mit mir unterhalten zu können. Ich zeigte ihr daraufhin die meinen und die erste Sympathie war auf spontane Art und Weise zwischen uns entstanden. Ich übernachtete auf dem Sofa, wo sich bei religiösen Zusammenkünften die Besucher setzten, und aß zusammen mit Dona Zilda jeden Tag Reis und Bohnen (und manchmal ein Ei). Es war der allererste Kontakt, den ich überhaupt zur Umbanda hatte; daher fing ich mit der Erfassung der Kosmologie, der Organisation dieses *terreiro* sowie dem Verstehen der Trancezustände bzw. der Inkorporierung von Geistwesen in Menschen an. Da ich im Haus der *mãe-de-santo* wohnte, lernte ich nicht nur ihren alltäglich religiösen Tagesablauf kennen, sondern auch viele ihrer Nachbarn und Be-

kannte, die sie regelmäßig besuchten und von denen ich auf den Straßen Tucuruvis angesprochen wurde. Bei ihnen beschränkte ich mich auf informelle Gespräche, die ich später in meinem ethnologischen Tagebuch notierte. Da immer sehr viel im *terreiro* los war, geschah dies meist zu später Nachtstunde, als alle schon schliefen.

Um die Kontextgebundenheit einiger Daten dieser Untersuchung zu betonen, werde ich in der Ausführung meiner Feldforschung in Kapitel 4 Ausschnitte aus meinem Tagebuch geben. Die Geschichtlichkeit des religiösen Ortes und Lebensläufe von verschiedenen Gläubigen, die dem umbandomblistischen *terreiro* angehörten, arbeitete ich durch strukturierte Gespräche und gelenkte Interviews aus. Ich nahm alle Gesänge der Lobpreisung an die Orixás und diverse *guias* (Geister) auf Kassette auf und transkribierte sie anschließend. Außerdem erstellte ich zwei Typen von standardisierten Fragebögen zur sozioökonomischen wie religionsspezifischen Situation, um auf statistische Daten zurückgreifen zu können und meine subjektiven Eindrücke zu hinterfragen. Für den ersten Typ befragte ich die lokale Bevölkerung mehrere Tage lang vor dem Supermarkt Cândia, in der nächsten Umgebung des *terreiro* und mit meinen Bekanntschaften, die in der Mehrzahl im gleichen Teil Tucuruvis und einige in Tremembé wohnten, einem benachbarten Bezirk von Tucuruvi nahe der *Serra da Cantareira*, dem Bergregenwald (*mata atlântica*). Bei der letzten Gruppe handelte es sich um verwandtschaftlich verknüpfte Gruppen. Beim zweiten Typ meiner Umfrage innerhalb des *terreiro* wurde meine Präsenz unerlässlich und erwünscht, da viele nicht lesen konnten und im Allgemeinen einige Unklarheit herrschte, wieso dies geschrieben und nicht besprochen wurde. Hierbei lässt sich die Frage stellen, wieso die Umbanda in Brasilien sich durch Bücher repräsentieren möchte. Nogueira Negrão⁸ hat statistisch ermitteln können, dass 67,5 % der *mães*- und *pais-de-santo* lediglich die Grundschule abgeschlossen haben und 12,5 % von ihnen Analphabeten sind. Dieser Umstand gibt Aufschluss über die Wichtigkeit bestimmter visueller Attribute künstlerischer Natur der Geistwesen (Farben, Gesänge, Zeichnungen etc.). Problematisch wurde mein Anspruch, diese Fragebögen anonym erstellen zu wollen, da die meisten geradezu beleidigt reagierten, dass sie so nicht namentlich in meiner Studie auftauchen würden.

Meine „Schlüsselinformanten“ waren die *mãe-de-santo* und die Geistwesen selbst. Diese Situation ergab sich während meines Aufenthaltes: Da die *mãe-de-santo* die höchste Stellung in der Umbanda einnimmt, war sie es, die ich wegen meiner beschriebenen Methodik in ihrer Domäne um Erlaubnis bat. Sie ließ mich ausnahmslos an allen Zeremonien teilnehmen, da ich ihrer Ansicht nach keine bösen Geister anziehen würde, die das Fortkommen der spirituellen Arbeiten behindern könnte. Sie weihte neun Caboclos durch Krönung zur Zeit meines Aufenthaltes ein, damit ich empirisch davon lernen könne. Der Einbezug in konkrete Kultsituationen war in ihren Augen wesentlich für mein Verständnis der Umbanda. Um den Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht zu sprengen, erwähne ich die Eindrücke der Medien und Besucher dieses *terreiro* nur am Rande und lasse vor allem die *mãe-de-santo* Dona Zilda durch Zitate zu Wort kommen.

Bei einer Feldforschung ändert sich häufig ein vorher angenommener Gedanke in der konkreten Situation. Im Zuge meiner Enkulturation übernahm und erhielt ich eine Position in meiner neuen Umgebung. Ich als junge Frau war ständigen Befragungen über eine mögliche Verheiratung und Mutterschaft seitens der Eingeweihten und der Besucher dieser Umbanda ausgesetzt, die die *mãe-de-santo* glücklicherweise unterbrach, indem sie mir weiter von der Kosmologie ihrer Religion erzählte. So ergab es sich, dass ich im Laufe der Zeit die Position der „europäischen Forscherin“ der *mãe-de-santo* zugeschrieben bekam. Da ich die erste Repräsentantin einer Universität und ebenso die erste Europäerin in diesem *terreiro* in einem Bezirk mit einer gewissen Opposition gegen die Umbanda war, funktionierte ich als eine Legitimation dieser Gesellschaft gegenüber. Die Rolle der „professionalisierten Neugier“⁹ wurde mir von meinem Umfeld somit geradezu passiv auf den Leib geschrieben; später übernahm ich diese Rolle bewusst. Die Rolle der Forscherin war ebenfalls wichtig in der Beziehung zu den Geistwesen. Besonders Lage Grande, der Caboclo der *mãe-de-santo* und folglich der Chef des *terreiro*, rief mich inmitten der Sitzungen für Erklärungen von Geschehnissen zu sich. Als auch die anderen Geistwesen verstanden, dass es mir nicht um die Lösung meiner alltäglichen Probleme ging, d.h. nicht wie die anderen das Bedürfnis mitbrachte, über Arbeitslosigkeit, zukünftige Ehemänner oder Krankheiten zu sprechen, fingen sie

an, mir von ihren Geburtsorten, Verwandtschaftsbeziehungen und ihren Leben zu erzählen.

Die Beschäftigung mit diesem Thema war für meine Umwelt nicht unproblematisch. Einige deutsche und brasilianische Bekannte und Freunde brachen aufgrund meiner Erfahrungen mit Religionen, die sie fälschlicherweise als „Teufelsanbetungen“ bezeichneten, die Freundschaft mit mir, da dies angeblich ihr „christliches Empfinden“ nicht zulasse. Meine Erfahrung mit den Umbandisten widersprach jedoch gänzlich meinen Erwartungen – anstatt sich durch meine Anwesenheit gestört zu fühlen und mir als Außenstehender zu misstrauen, forderte mich im Gegenteil die sehr bestimmte *mãe-de-santo* energisch auf, mehr zu fragen und alle Zeremonien zu fotografieren. Als ich sie fragte, ob ich ein Video von einer der Sitzungen aufnehmen könne, reagierte sie sehr enthusiastisch. In den folgenden Tagen bestätigten die Besucher ihres *terreiro* dieses Projekt auf den Straßen von Tucuruvi und am Tag des Filmens kamen mindestens doppelt so viele Besucher wie sonst. Auch in anderen Situationen in anderen brasilianischen Bundesländern wurde ich jedes Mal von den Geistwesen als „Ethnologin“ entlarvt. Während ich von anderen deutschen Studenten häufig hörte, dass sie in Brasilien zum Übertritt in diverse Religionen animiert wurden, sahen vor allem die Geistwesen in mir immer die Forscherin. Das beleidigte mich anfangs tief, doch später bemerkte ich die Stärke dieser Position.

Andere *terreiros* der Umbanda, des Candomblé sowie ihre diversen hybriden Mischformen lernte ich in São Paulo nicht kennen. Jedoch besuchte ich in unmittelbarer Umgebung des von mir besuchten *terreiro* eine kardezistische Sitzung einer so genannten *Mesa Branca* (Weißer Tisch) mit dem Namen *Centro de Assistência Social e Espírita Joana d'Arc – Case* (Zentrum für Soziale und Spiritistische Unterstützung Jeanne d'Arc) der Leiterin Olimpia de Freitas Souza. Dona Zilda sprach immer ausgesprochen negativ über andere *terreiros* und Religionsformen. Wahrscheinlich versuchte sie mit der Abgrenzung gegenüber dem bestehenden Wertesystem, ihre eigene Religionsform aufzuwerten, indem sie andere als dekadent, unmoralisch und böseartig beschrieb¹⁰.

In Pernambuco, einem anderen Bundesstaat des Nordostens Brasiliens, konnte ich im Anschluss an meine Aufenthalte in Salvador da Bahia und São Paulo weitere und umfassende Einblicke in brasilianische

Religiosität erfahren. Ursprünglich kam ich durch ein Praktikum am *Museu de Arte Moderna Aloísio Magalhães* (MAMAM) in Recife nach Pernambuco, was ich durch ein Jahr Studienaufenthalt der brasilianischen Kunstgeschichte an der dortigen Universität, der *Universidade Federal de Pernambuco* (UFPE) 1998/1999 und 1999/2000 verlängerte. Als ich im peripheren Bezirk Prazeres von Jaboatão dos Guararapes, einer Nachbarstadt von Recife, wohnte, lernte ich einige *terreiros* (Jorge do Cabo u.a.) des dortigen Xangô Umbandizado (eines umbandistischen Candomblé) und mehrere Geister der *Jurêma* (einer Religion mit starken indigenem Einfluss) in Einzelkonsultation kennen. So lernte ich persönlich diverse *Pombagiras* (weibliche Geister) kennen, die so genannte *Cigana* (Zigeunerin) Ritinha und Maria Padilha aus dem Bezirk Engenho do Meio in Recife, die in einem jungen Mann verkörpert war sowie ein bewusstes Medium Elda aus Prazeres, der die Maestra Paulina ins Ohr flüsterte, außerdem einen Preto Velho, der sich in einer alten Frau manifestierte. Ich habe für diese Konsultationen nie Geld bezahlen müssen, brachte aber manchmal einige Biere für Ritinha mit, die wir dann zusammen tranken. Außerdem lernte ich ein kardezistisches Zentrum mit dem Namen *Centro Espírita Raios de Luz* (Spirituelles Zentrum der Lichtstrahlen) in Prazeres kennen. Ich besuchte es fast ein Jahr lang von Juli 1999 bis März 2000, hörte mir die Vorträge an, unterhielt mich mit Gläubigen und erhielt *passes* (Ritual der positiven Energieübertragung). Durch diese diversen Erfahrungen wurde mir klar, dass es große regionale Unterschiede bzw. Eigentümlichkeiten gibt, die ich in der vorliegenden Arbeit nicht ausführen kann. So wird die Jurêma Pernambucos gemeinhin mit der Umbanda des Südostens Brasiliens gleichgesetzt, weicht inhaltlich jedoch sehr von dieser ab.

Dieser Arbeit vorangegangen ist ein in Brasilianischem Portugiesisch abgefasster Feldforschungsbericht. Ich empfand dies als unerlässlich, da ich Dona Zilda die Möglichkeit geben wollte, Einblick in meine schriftliche Ausarbeitung zu erhalten. Diese Niederlegung meiner teilnehmenden Beobachtungen reichte ich an der staatlichen Universität von São Paulo (USP) im Fachbereich Anthropologie bei Vagner Gonçalves da Silva ein. Mit ihm besprach ich meine Beobachtungen ebenso wie theoretische Ansätze, wobei die brasilianische Forschungslage in Betracht gezogen wurde. Dabei wurde mir klar, dass es einfacher ist, einen Bericht in

der Sprache des Landes zu verfassen, in dem die Forschung stattgefunden hat, als eine fremde Weltsicht durch Übersetzung in ein anderes, das deutsche, Kulturselbstverständnis zu vermitteln. Eine wörtliche Übersetzung ist häufig nicht möglich, da sich die kulturellen Bezugssysteme Brasiliens und Deutschlands im vorliegenden Fall der Umbanda nicht ergänzen. Wie die von mir als Vorspann zitierten Worte Johann Wolfgang von Goethes beschreiben, wird die Forscherin in ihrem ethnologischen „Feld“ zu einem „anderen Menschen“, d.h. ihre Sicht auf verschiedene Erscheinungsformen der Wirklichkeit ändert sich – sie lebt sozusagen zwischen oder eher in zwei Welten. In dieser Hinsicht nimmt sie die Vermittlerrolle zwischen verschiedenen Kulturen ein, so wie ein umbandistisches Medium oder auch ein *cambono* (Übersetzer/in) auf religiöser Ebene diese Funktion einlöst. Darin liegt ihre Schwäche, weil sie die nötige (wissenschaftliche) Distanz verliert, aber auch ihre Stärke, denn nur so bleibt die Übersetzung vom Brasilianischen ins Deutsche nicht im rein Linguistischen verhaften. Oder, in anderen Worten, „von außen läuft man Gefahr, nicht mehr zu verstehen, von innen, nicht mehr verstanden zu werden.“¹¹

So kann die Problematik der Übersetzbarkeit verschiedener kultureller Selbstverständlichkeiten offen gelegt werden, die in den Begrifflichkeiten liegen. Daher habe ich nach dem Vorbild von Berthold Zilly einige wenige Worte wie *mãe-de-santo* oder *terreiro* und Namen von Geistwesen oder Geistergruppen auch im deutschen Text kursiv auf Brasilianisch in ihren autochthonen Termini beibehalten, die im Glossar erläutert sind, da es für sie weder sprachliche noch konzeptuelle Entsprechungen im Deutschen gibt¹². Im vorliegenden Fall zeigte sich dieser komplexe Aspekt der Sprache in doppelter Form: das umgangssprachlich differierende Brasilianisch der Gläubigen unterschied sich vom schriftlichen Gebrauch, sowie die eigentümliche und häufig guschelte Aussprache der verschiedenen Geistergruppen und einzelner Geistwesen innerhalb dieser Gruppen. Während ich wie selbstverständlich auch abstrakte Fragen in meine Gespräche mit einfließen ließ (abstrakt im ziemlich konkreten Sinne, wie mir schien, wie z.B.: Wieso sind die Baianos so wesentlich in der Religionsausübung?), verstanden die Gläubigen nicht, worum es mir eigentlich ging (Wieso, sie kommen zwei Mal die Woche?). Dem Publikum wurden die Aussagen der Geistwesen

oftmals von einer *cambono* übersetzt, die sich in langer Zeit diese Sprechweise angeeignet hatte. Manche Aussagen wurden sogar für die *cambonos* unverständlich, so dass der entsprechende Geist sein Anliegen nochmals umschreiben musste. So habe ich mich auch methodologisch bewusst dazu entschieden, Zitate zwar auswählend zu reduzieren, aber doch die spezifische Art und Weise des Sprechens zu bewahren und den typischen, oralen Redefluss nicht zu „korrigieren“. Bei der Übersetzung fiel mir vor allem die Adjektivisierung von verschiedensten Religionszugehörigkeiten auf, die in vergleichbarer Form im Deutschen nicht existiert, was auf eine beschreibende und variierbare Art des Denkens in Bezug auf Religionen im Plural in Brasilien schließen lässt. In den Gesängen der Umbanda wird die Religion Jurêma sogar verbisiert.

Meine Interviews wurden von den Befragten stark gelenkt, so dass aus meinen schlüssigen Fragenbündeln offene Gespräche entstanden. Ich folgte ihnen, da mir so klar wurde, was den Befragten und nicht mir wichtig war. Besonders die exzessiven wörtlichen Wiederholungen meiner Interviewpartner verärgerten mich zuerst (weil sie evolutionistisch gedacht waren), führten mich aber später auf einen wesentlichen Punkt im umbandistischen Glaubenssystem in São Paulo: die wichtige und ausschlaggebende Bedeutung der ethnischen und spirituellen Gruppe der Bahianer.

Die *mãe-de-santo* betonte mir mehrmals gegenüber, daß ich als europäische Forscherin, die eine deutsche Universität repräsentierte, dieses *terreiro* maßgeblich beeinflusst habe. Zum einen war es meine Anwesenheit, die von Wichtigkeit war, doch später fungierte ein Zeitungsartikel mit einem bunten Foto der in Trance befindlichen *mãe-de-santo*, den ich in der Universitätszeitung der Freien Universität Berlin (FU:Nachrichten) im Juli 1997 über meine Feldforschung publizierte, als Legitimierung dieses *terreiro* gegenüber den Besuchern. Er wurde von der *mãe-de-santo* eingerahmt und an der Längswand zum Altar im *terreiro* aufgehängt, wo sonst eine Urkunde der Umbandadachverbände gehangen hätte¹³. Da Dona Zilda die finanzielle Erhebung dieser Dachverbände nicht aufbringen konnte, erhöhte dieser Artikel – für sie eine Art Dokument – das Prestige dieses *terreiro* erheblich. Sie dankte mir dafür durch ihre Geisteswesen. Das letzte Mal vor meiner Abreise nach Berlin, als ich eine Umbanda-Sitzung besuchte, wurde ich mit Ehren empfangen. Alle An-

wesenden schienen nervös und erwartungsvoll. Als dann die Caboclo-geister gerufen wurden, überreichte Lage Grande mir feierlich neun *guias*, Ketten aus bunten Glasperlen. Dabei erklärte er mir, daß sie die umbandistischen Geister repräsentieren und somit immer bei mir sein und mich beschützen würden, obwohl ich am anderen Ende der Welt leben werde. Er gab mir neun Stück, weil neun eine ungerade, eine so genannte saubere, Nummer ist, die in der Umbanda Glück bringt.

Im Januar 2000 ist Dona Zilda Maia Valerini im Alter von 82 Jahren in São Paulo verstorben. Um meinen Hals trage ich noch heute als Amulett eine Kette mit dem kleinen Anhänger einer goldfarbenen Sonne, Symbol des Caboclo Lage Grande und Symbol aller Lernenden, die mir Dona Zilda schenkte.

1.4 Orthographie

1.4.1 Brasilianisches Portugiesisch

Das Brasilianische Portugiesisch mit einer Sprachgruppe von ca. 176¹⁴ Millionen Menschen unterscheidet sich wesentlich von der europäischen Variante aus Portugal in seiner Grammatik, seiner Aussprache sowie in seinem Vokabular. Während das Amerikanische diese Loslösung vom europäischen Englisch bereits vollzogen hat und als eine eigenständige Form anerkannt ist, wird das Brasilianische bis heute noch als Portugiesisch bezeichnet. Vor allem Bantu-Sprachen aus Afrika und das indigene Tupi-Guarani haben das Brasilianische lexikalisch beeinflusst. Es gibt drei Tonwertunterscheidungen (´, ` und ^).

Einige wesentliche Anmerkungen zur Aussprache, die im vorliegenden Text von Bedeutung sind, sollen hier kurz erläutert werden.

- 1) Es gibt einen Buchstaben, der im Deutschen nicht vorkommt, das so genannte Cedilha (ç), z.B. *roça* [ˈʁɔsɐ]
- 2) Nasalierte Töne (ã, õ) werden im Brasilianischen mit einer Tilde (~) versehen, z.B. *mãe-de-santo* [mɐ̃i dɐ ˈsɐ̃ntu]
- 3) Das c wird wie ein k ausgesprochen, z.B. *Caboclo* [kaˈboklu]
- 4) Das brasilianische „x“ klingt wie ein deutsches „sch“, z.B. *Oxum* [ɔfʊm]

1.4.2 Yorùbá

Das Yorùbá wird den westafrikanischen Kwa-Sprachen zugerechnet und von etwa 20 Millionen Menschen in Teilen Nigerias (vor allem im Westen), Togos und Benins gesprochen. Es unterteilt sich in viele Dialekte. Es ist eine tonale Sprache, die sich durch drei verschiedene, dynamische Tonwertunterscheidungen charakterisiert: do (steigender Tonlaut), re (abfallender Tonlaut) und mi (statischer Tonlaut ohne Akzent) neben den Registertönen (hoch, tief und mittel). Diese tonalen Phänomene erfüllen distinktive Funktionen in der Sprachverwendung, d.h. sowohl lexikalische, als auch grammatikalische Unterscheidungen. Das Yorùbá besitzt sieben orale und vier nasalisierte Vokale sowie 17 Konsonanten, die aber weniger verwendet werden. Es fehlen ihm fast alle morphologischen Elemente wie z.B. die Flexions- und Derivationsformen des Verbs.

Die erste Grammatik des Yorùbá wurde 1843 von dem nigerianischen Bischof Samuel Ajayi Crowther geschrieben, der die Markierung der Töne einführte und 1875 in einer orthographischen Reform durchsetzte¹⁵. In Brasilien ist der Einfluss des Yorùbá, häufig auch als Nagô bezeichnet, in Eigennamen, Lehnwörtern und in der Ritualsprache (vor allem in den Gesängen) im Candomblé zu finden.

Im Folgenden werde ich das Wort Yoruba als Bezeichnung für das Volk bzw. ihre Kultur verwenden und die akzentuierte Schreibweise Yorùbá für ihre Sprache. Die yorubanische Schreibweise Òrìṣà werde ich zur Differenzierung für die afrikanisch kontextierten Sachverhalte verwenden und die brasilianische Schreibweise Orixá für die brasilianischen. Trotzdem ist es selbstverständlich, dass die Beschreibungen von Afrikanischem und Brasilianischen ineinander übergehen.

Die Angaben über die Yorùbá-Herkunft von Begrifflichkeiten im vorliegenden Text sind folgenden Quellen entnommen:

- 1) Yorùbá-Sprachkursus von Antônia Maria Almeida Alves und Gilberto Baraúna der Gesellschaft für die Bewahrung der yorubanischen Sprache in *Brasilien Egbé Ipamó Èdè Yorùbá ni Brasília – A Sociedade de Preservação da Língua Yorùbá no Brasil* der Universität von Bahia UFBA in Salvador da Bahia, den ich von Januar bis März 1997 besuchte und

2) Yorùbá-Sprachkursus von Ìdòwú Oládèhìndé Àkànjí Ìdòwú im *Europa-Afrika-Kulturzentrum Eurafri* in der Oranienstraße 159 in Berlin – Kreuzberg, den ich ein halbes Jahr lang zwischen November 1997 und Juni 1998 besuchte. Der Lehrer ist Yoruba aus Abéòkuta, Linguistikstudent (für Deutsch und Englisch) und Jura an der *Freien Universität Berlin* und gab seit April 1997 Yorùbáunterricht im *Eurafri*. Diese Initiative begann dadurch, dass er durch seine Vorträge beim jährlich stattfindenden *Black History Month* in Berlin bekannt wurde.

1.4.3 Bantu-Sprachen

Es gibt ca. 500 unterschiedliche Bantu-Sprachen aus den südafrikanischen Staaten Angola, Benguela, Cabinda, Kongo und Mosambik. Erstmalig wurden sie von dem deutschen Philologen Wilhelm Bleek im Jahre 1858 als Bantu-Sprachen zusammengefasst, der eine vergleichende Grammatik schuf. Worte im Brasilianischen, die aus den Bantu-Sprachen Kimbundu (kiNdongo) der Ambundos und Imbundu bzw. Akwakimbundu aus dem ehemaligen Reich Ndongo, der Verkehrssprache (*lingua franca*) Umbundu der Ovimbundu (mit den Untergruppen Humbi, Handa, Kirenge und anderen aus der heutigen Provinz Huila) zwischen den heutigen Städten Novo Redondo im Norden und Beguela im Süden Angolas und dem Quikongo der Kongolesen stammen, sind dem Wörterbuch von Nei Lopes (1998) entnommen.

Während die Yoruba-Sklaven ihre Sprache eher im verschlossenen, religiösen Bereich tradierten, veränderten die Bantu-Sprachen das Brasilianische auf phonetischer und morphologischer Ebene, in der Syntax und vor allem im Wortschatz intensiv. So wurden einige Begrifflichkeiten sogar in das angewandte Yorùbá in Brasilien integriert¹⁶.

2 Die Umbanda im historischen Kontext brasilianischer Religionen

Aufgrund der Zusammensetzung des brasilianischen Volkes seit dem 16. Jahrhundert aus im wesentlichen drei ethnischen Gruppen – der autochthonen, der europäischen und der afrikanischen – umfassen die brasilianischen Religionen die monotheistischen Weltreligionen: die dominante, eurobrasilianische Religion Katholizismus, aber auch als Minderheit den Protestantismus, das Judentum (vor allem in São Paulo) und den Islam, sowie evangelische Freikirchen (mit Ursprung in den USA) und den Spiritismus (mit dem Einschluss der Lehren Kardecs). Polytheistische Religionen afroindianischer Herkunft umfassen den Candomblé und die Umbanda. Obwohl wenig beachtet, gibt es auch asiatischen Einfluss in Brasilien, der sich religiös in der Verbreitung des Buddhismus und dem Seiche-Noei niederschlägt. Die Kontaktaufnahme mit dem Übernatürlichen durch Religionen, in denen Medien eine zentrale Rolle spielen, ist in dem offiziell größten katholischen Land der Erde eine alltägliche Erfahrung¹⁷.

Die Vielfalt an afroindianischer Religiosität ist in Brasilien so enorm, dass die einzelnen Abstufungen in Deutschland kaum bekannt und in Brasilien schwer in ihrem historischen Kontext zu erforschen sind, da 1891 nach der Ausrufung der brasilianischen Republik Dokumente der Sklaverei des 19. Jahrhunderts aus den Archiven in einer Autodafé von Abolitionisten unter der Initiative des Ministers Ruy Barbosa in Rio de Janeiro verbrannt wurden¹⁸. Damit sollte der Weg frei gemacht werden für eine bessere Gesellschaft, die sich nicht mehr an die Vergangenheit der Sklaverei erinnern sollte. Ausgelöscht wurden damit aber auch Nachweise für eine komplexe afrobrasilianische und indigene Identität. Auch in der jüngsten Geschichtsforschung (1920–70) fehlen Forschungen und Dokumentationen dieser mannigfachen Ausprägungen. So zieht Lísias Nogueira Negrão wegen mangelnder Informationen vor allem Zeitungs-

artikel der Tagespresse (*O Estado de São Paulo*) heran, um historische Epochen der Umbanda eingehender analysieren zu können¹⁹. Problematisch ist dabei natürlich, dass bei diesem Prozess Quellen herangezogen werden, die diesen vom *mainstream* marginalisierten Religionen geradezu feindlich gegenüber eingestellt sind. Dennoch wird die religiöse Pluralität in Brasilien heutzutage umso mehr wahrgenommen, als sich diese südamerikanische Nation seit den 1980er Jahren auf dem Weg der Demokratisierung befindet. Wenn in vorherigen Jahrhunderten eine Religion absolute, häufig aristokratische, Macht inne hatte, mit dem sie das Volk beherrschte, so bedeutet dies in den heutigen demokratischen Systemen mit einer gewissen Pluralität nicht das Ende von Religion, sondern das Ende der Religion als Form, die Gesellschaft als Ganzes zu organisieren. Religion wird als Form des Wissens um die Welt bewahrt, verliert jedoch die Macht, den Staat zu bestimmen²⁰.

In Brasilien sind viele verschiedene, so genannte afrobrasilianische Religionen bekannt. Der Candomblé der Yoruba-Tradition (nagô-ketu) mit den Unterteilungen efã/ijexá ist die bekannteste von ihnen. Außerdem gibt es den Candomblé-de-egun, Xangô mit Untereinteilungen nagô/eba und den Batuque der Yoruba-Tradition, den Candomblé jejemahin und den Tambor de Mina der Ewe-Tradition, den Candomblé-de-Angola, Candomblé-de-caboclo und die Cabula der Angola-Tradition, Xangô umbandizado mit Untereinteilung nação xambá, Catimbó, Jurêma, Terecô, Tambor da Mata, Omolocô, die Umbanda, Umbandomblé, Candombanda, Quimbanda und Macumba.

Bei meiner Feldforschung beziehe ich mich auf ein religiöses Spektrum, in dem die Umbanda die Position zwischen dem europäischen und dem afrikanischen Pol einnimmt, d.h. zwischen dem Kardezismus und dem Candomblé. Oder, in anderen Worten: zwischen dem wissenschaftlich-rationalisierten Weltbild des Kardezismus und dem magisch-religiösen des Candomblé. Dabei handelt es sich um Stereotype, die von der Umbanda emblematisch funktionalisiert werden. Die jeweiligen *terreiros* variieren innerhalb dieser demokratisch strukturierten Möglichkeitsformen. Demokratisch nenne ich sie deshalb, weil sie keine zentralistische, historisch fundierte Macht ausübt, sondern durch die einzelnen *terreiros* organisiert wird. Die Idee des Spektrums zwischen dem westlich-christlichen und dem afrobrasilianischen Pol, in dem Nogueira Negrão die

Umbanda ideell eingefügt hat, bezieht sich auf Ferreira de Camargo, der den Begriff des „Mediumistischen Kontinuum“ (*continuum medi-único*)²¹ begründete, unter dem er die Spannbreite zwischen dem Kardezismus und der Umbanda verstand. Später wendete Ismael Pordeus diese Idee auf ein Kontinuum zwischen dem Candomblé und der Umbanda an²². Ferreira de Camargo merkt zu seiner Begriffsbestimmung folgendes an:

„Es ist [...] offensichtlich, dass es jeder Religion und allen Gläubigen zusteht, ihre Orthodoxie und die Abgrenzung der Ausbreitung ihres Glaubens zu definieren. Das „Kontinuum“, welches wir ergründen, beinhaltet unserer Meinung nach eine Art und Weise, wie die Personen ihre Religion leben, eine soziale Tatsache, unabhängig von dem Recht der Unterscheidung und strikten Trennung zwischen dem Kardezismus und der Umbanda [...].“²³

Es soll damit nicht angedeutet werden, dass diese religiösen Varianten alle mehr oder weniger gleich sind, wie Figge²⁴ anmerkt, sondern dass sie komplexe Verbindungen eingehen, die durch vereinfachende Typologisierungen nicht ausreichend dargestellt werden können. So bildet jedes *terreiro* einen ganz eigenen Mikrokosmos, der individuell durch verschiedenartige Einflüsse geprägt ist, deren Gemeinsamkeit jedoch kulturell standardisierten Vorstellungen entsprechen. Um dieser komplexen Wirklichkeit gerecht zu werden, entschied ich mich methodologisch dazu, meine Fragestellung durch eine Monographie darzustellen.

Da in Deutschland in der Regel angenommen wird, dass die Umbanda lediglich eine etwas abgewandelte Version des angeblich afrikanischen Candomblé sei (der tatsächlich eine brasilianische Form afrikanischer Matrix ist), möchte ich hier betonen, dass ich im folgenden historisch auf den Candomblé eingehe, da er neben dem Kardezismus und dem Katholizismus eine der wesentlichen Religionen ist, die im religiösen Lebenslauf der *mãe-de-santo* der vorliegenden Feldforschung ausschlaggebend war. Zwar ist die Umbanda tatsächlich auch aus den verschiedenen Formen des Candomblé entstanden, hat sich durch ihren synkretistischen Prozess mit den Elementen anderer Glaubensrichtungen aber zu einer eigenständigen Religion entwickelt. Ich gehe davon aus, dass dem bzw. der Leser/in der Katholizismus, der alle bra-

silianischen Religionen mehr oder weniger stark beeinflusst hat, allgemein bekannt ist. Da die *mãe-de-santo* selbst deren Einfluss in ihrer Religionsausübung als minimal bewertete, gehe ich punktuell darauf ein, ohne eine historische Einleitung zu geben. Während Ortiz dem Katholizismus den grundlegenden Einfluss christlicher Werte in der Umbanda zuschreibt, vertritt Nogueira Negrão²⁵ die Meinung, dass vornehmlich der Kardezismus mit seinen Besonderheiten und Akzentuierungen der christlichen Lehre den entscheidenden Einfluss in der umbandistischen Theologie einnimmt. Zudem ist die Umbanda ursprünglich von rebellierenden Kardezisten begründet worden.

In den Wissenschaften wird die Umbanda immer in die Gruppe der afro-brasilianischen Religionen kategorisiert. Der Einfluss indigener Religionen ist in seiner Totalität noch wenig wissenschaftlich erforscht worden und kann daher in der vorliegenden Arbeit auch nicht diskutiert werden. Es ist jedoch anzunehmen, dass indigene Religionen einen großen Einfluss auf die Umbanda genommen haben. So wies Rafael José de Menezes Bastos (*Universidade Federal de Santa Catarina*) in seinem Vortrag „O índio na música brasileira, recordando 500 anos de esquecimento“ (Der Indianer in der brasilianischen Musik, Erinnerungen an 500 Jahre des Vergessens) beim Internationalen Kolloquium im Ibero-Amerikanischen Institut Preußischer Kulturbesitz (IAI) am 5./6. Oktober 2000 darauf hin, dass das Rauchen von Tabak in den so genannten afro-brasilianischen Religionen indigenen und nicht afrikanischen Ursprungs sei, woraufhin die anwesenden brasilianischen Afroamerikaspezialisten einen Streit heraufbeschwörten. Obwohl 30 % der brasilianischen Bevölkerung indigene Ursprünge habe, werde dieser Bereich wissenschaftlich wenig erforscht. In Anspielung an G. Freyres Buch *Herrenhaus und Sklavenhütte*, sagte er: „Não temos somente um pé na senzala, mas na aldeia.“ (Wir haben nicht nur einen Fuß in der Sklavenhütte, sondern auch im Dorf [der Indianer]). Meiner Einschätzung nach reflektiert die Umbanda den Blick der brasilianischen Gesellschaft auf den stereotypisierten „Indianer“. Ob indigene Werte mit eingeflossen sind, sei dahingestellt. Bisher wurden indigene Kulturen in Brasilien nicht im urbanen Kontext erforscht. Es fehlen Studien zu Wechselwirkungen zwischen der indigenen Bevölkerung und der dominanten Gesellschaft und Forschungen, die indigene und afrikanische Phänomene gemeinsam thematisieren.

Die religiösen Begrifflichkeiten sind in diesem Kontext durch ihre immanenten Bedeutungen als Spiegel von Veränderungen wichtig. So entstehen für die Umbanda im sozialen Kontext einer Großstadt Konflikte des religiösen Konkurrenzkampfes gegenüber anderen Religionen. Es stellt sich die Frage, wie sie sich in dem „multikulturellen und pluri-religiösen Supermarkt der modernen Gesellschaft“²⁶ durchsetzen kann bzw. eine Klientel erwirbt. Obwohl beide Arten von Spiritismus (die euro- und die afrobrasilianische Version) in Brasilien historisch vom Staat und der katholischen Kirche geächtet und verfolgt wurden, tendiert die kardezistische Elite dazu, sich strikt gegenüber Umbandaeinflüssen bzw. -vermischungen abzugrenzen. Sie bezeichnen die umbandistischen Praktiken als „niederen Spiritismus“ (*baixo espiritismo*), um ihre eigene Religionsausübung aufzuwerten. Die Umbanda muss sich jedoch nicht nur vor dem Hintergrund des Kardezismus und des allgemein verbreiteten und historisch etablierten Katholizismus (und dessen Vorurteilen), sondern vor allem auch im Vergleich zu den verschiedenen Abspaltungen der evangelischen Pfingstkirchen (*Assembléia de Deus, Igreja Batista, Tabernáculo Evangélico de Jesus, Casa da Benção, Igreja do Evangelho Quadrado do Lar, O Brasil para Cristo, Deus é Amor, Igreja Universal do Reino de Deus* etc.) durchsetzen, die gegenwärtig Vormachtstellung in Brasilien gewinnen. Daher ist es charakteristisch für die marginalisierten Religionen Umbanda und Candomblé, andere Glaubensrichtungen wie den Katholizismus, das Judentum, den Buddhismus etc. nicht auszuschließen, sondern mehrere Religionen gleichzeitig zu pflegen. Sie berufen sich als oral tradierte Religionen nicht wie die schriftlich festgelegten Religionen auf Doktrinen oder „Wahrheiten“, sondern befinden sich in ständigem Wechsel, in immerwährender Neubefragung ihrer Vorlagen.

Es ist offensichtlich, dass es sich bei den genannten Religionen um brasilianische Phänomene handelt, die nicht durch die einzelnen Elemente ihrer einstigen Herkunft erklärt werden können. Ausschlaggebend ist nicht nur die Tatsache, dass die ursprünglichen Kulturen, die als Vorbilder dienen – die afrikanische, die europäische und die indigene – sich in den Jahrhunderten seit ihrem Aufeinandertreffen in Brasilien unabhängig voneinander entwickelt haben, sondern auch, dass selbstständige Kulturen und Religionen auf brasilianischem Boden entstanden

sind. Dennoch soll ein kurzer Überblick der geschichtlichen Entwicklung der einzelnen religiösen Strömungen gegeben werden, um im Vergleich die brasilianischen Entwicklungen besser verorten und verstehen zu können.

2.1 Candomblé: der afrikanische Pol der Umbanda

Da die afrikanischen Sklaven aus Westafrika (vor allem Nigeria) und dem Kongo-Angola Raum und aus Mosambik stammten, wurden für Brasilien zwei afrikanische Traditionen wichtig: die westafrikanischen, sudanesischen Kulturen der Yoruba und der Ewe und die zentralafrikanischen Kulturen der Bantu-Völker. Während erstere Gruppe stärker afrikanische Kultur- und Religionselemente innerhalb ethnischer Gruppierungen tradierten, verhielten sich die Bantu-Sklaven offener ihrer neuen brasilianischen Umgebung gegenüber und prägten es durch viele Afrikanismen.

Renato Ortiz stellt in seinem Buch *A mente fragmentada* (1980) die These auf, dass es – vereinfacht gesagt – eine grundlegende Unterscheidung zwischen dem afrikanischen und dem europäischen Denken gibt: Während das afrikanische Denken von einer Ganzheitlichkeit der Welt ausgeht, die durch magische Handlungen von manipulierbaren Kräften beeinflusst und verändert werden kann (z.B. indem ein Opfer an einen Orixá dargeboten wird, um dessen Gunst zu erringen und einen Wunsch erfüllt zu bekommen), basiert das europäische, religiöse Denken auf einer Zweiteilung aller Dinge (d.h. einer Trennung zwischen irdischem und geistigem Bereich, zwischen Schwarz und Weiß und daraus abgeleitet zwischen gut und böse etc.). Während im Weltverständnis der Yoruba die irdische Welt (*aiyê*) Spiegelbild der Welt der Orixá (des Himmels *orun*) ist, so sind diese Welten im okzidentalischen Verständnis grundsätzlich voneinander in profane und sakrale Sphären getrennt. Ronaldo Salles Senna, Professor für Anthropologie an der staatlichen Universität von Bahia UFBA, verteidigte diese These ebenfalls in seinem Unterricht im Namen einer selbstbewussten Kultur des Widerstandes (*cultura de resistência*) für die schwarze Bevölkerung Brasiliens²⁷.

2.1.1 Westafrika: Candomblé-Nagô (Yoruba)

Zentrales Element der traditionellenⁱⁱ Religion der Yoruba bildet der Glaube und die rege Kommunikation der Gottheiten Òrìṣà mit den Menschen. Die Yoruba, von ihren Ewe-Nachbarn abschätzig Nagô genannt und in Brasilien häufig so bezeichnet, sind ein westafrikanisches Volk mit Untereinteilungen Ifè, Ìjèsà, Kétu, Òyó u.a., deren Bezeichnungen auf sakrale Königtümer in Stadtstaaten zurückgehen. Die Òrìṣà sind Gesandte vom obersten und immateriellen Gott Olódùmarè mit dem spirituellen Zentrum in Ilé Ifè, der heiligen Stadt der Yoruba. Das dortige Orakel kann durch das Werfen der Kaurimuscheln durch einen Babalawo (Vater des Geheimnisses) im Ifá-Kult der Divination, konsultiert werden. Das Orakel Ifá besteht aus 16 Hauptodú (Legenden) und insgesamt 256 odú, die über die einzelnen Òrìṣà berichten, ihre Attribute, Charaktereigenschaften und Funktionen. Im westafrikanischen Yorubagebiet, das sich über die Staaten Nigerias, Benins (das ehemalige Königreich Dahomey) und Togo erstreckt, begründet sich die Verehrung der Òrìṣà in der Verehrung mythischer Ahnen^{iii 28} einer Familie, eines Klans oder einer Stadt bzw. Region²⁹. Sie wird in Afrika in maskuliner Linie von Generation zu Generation innerhalb der Familien vererbt. Da die Frauen in der traditionellen yorubanischen Gesellschaft exogam und virilokal heiraten, bringen sie verschiedene andere Kulte in den Klan des Ehemannes, jedoch erhalten diese keine größere Bedeutung³⁰. Die Òrìṣà zeichnen sich durch Nähe und Vertrautheit mit den Menschen aus, die sich durch Trancezustände in den ihn Eingeweihten offenbaren.

„Der Orixá ist eine reine Kraft, immaterielles *àṣe*, das sich den Menschen nur wahrnehmbar macht, wenn es sich in einem von ihnen verkörpert. Dieser vom Orixá Ausgewählte, einer seiner Nachfahren, heißt *elégùn*, derjenige, welcher das Privileg des Bereiteins, *gùn*, durch ihn erfährt. Er wird zu seinem Träger, so dass dem Orixá die Möglichkeit gegeben wird, zur Erde zurückzukommen, um den Beweis des Respekts von seinen Nachfahren, die ihn anriefen, zu grüßen und zu erhalten.“³¹

ii Die Yoruba sind islamisiert und christianisiert.

iii In Brasilien ist der Ahnenkult aus den im Text später erläuterten Gründen in Vergessenheit geraten. Nur im *Ilé Agboulá* auf der Salvador da Bahia vorgelagerten Insel Itaparicagibt es den Geheimbund der *egungun* (der Ahnengeister), der ausschließlich Männern vorbehalten ist.

Die Grundlage der alltäglichen Beziehung vom Menschen zum Göttlichen beruht bei den Yoruba auf einer dynamischen Reziprozität zwischen ihren Göttern und ihnen selbst, indem Gaben in Form von Tieropfern und anderen rituellen Gerichten den Òrìṣà geopfert werden, um im Austausch die fundamentale, heilige Kraft bzw. positive Lebensenergie, das so genannte àṣé, d.h. Schutz und Beistand, von ihnen zu erhalten und soviel wie möglich zu akkumulieren. Es kommt in lebenden Wesen wie Pflanzen, Tieren, Menschen und als lebendige Kraft in den Òrìṣà vor. Da àṣé zu- und abnehmen kann, ist der Mensch immer bemüht, diese Energie durch die Gunst der Götter zu mehren. Das Blut der Opferung ist dabei von großer Bedeutung.

In den Gebieten der Yoruba existieren mehr als 600 Òrìṣà mit spezifischen Naturdomänen, Persönlichkeiten und Symbolen: der Schöpfergott Òrìṣànlá-Obàtálá (brasilianisch: Orixalá-Obatalá-Oxalá)^{iv}, die Meerresgöttin Yemoja (brasilianisch: Iemanjá), der Götterbote Èṣù-Elegbára (brasilianisch: Exu-Elegbará-Legba-Eleguá-Bará), die Schönheitsgöttin Òṣun (brasilianisch: Oxum), die Göttin des Windes Oya Yánsàn (brasilianisch: Oíá-Iansà), der Kriegsgott Ògún (brasilianisch: Ogum), der Gott der Jagd Òṣòṣì (brasilianisch: Oxóssi-Odé), der Krankheitsgott Obalúayé-Omolú-ṣànpònná (brasilianisch: Obaluaê-Omolu-Xapaná-Sapatá), der Gott der Vegetation Òsanyìn (brasilianisch: Ossain) und seltenere Òrìṣà/Orixás Lógunṣḍṣ (Logunedé), Nàná Buruku-(Nanã Buruku), Òṣùmàrè (Oxumaré), Obà (Obá), Ibejis (Crianças), Òràn míyàn (Oranian), Euá, Iroco, Erinlṣ (Inlé) -Ibúalámo (Ibualama) u.a.³². Alle Òrìṣà stehen mit einer Naturkraft in Verbindung, die das Wasser, die Erde, die Luft und das Feuer in seinen verschiedenartigen Unterteilungen sind; d.h. sie sind personifizierte Naturgewalten. Für die Feste, die eine Art theatrale Inszenierung der komplexen Yoruba-Mythologie vorführen, ist jedem eine bestimmte Musik, d.h. ein eigener Trommelschlag und Gesänge, sowie Tanzschritte mit den entsprechenden Körper- und insbesondere Handbewegungen eigen. Zwischen den einzelnen Òrìṣà gibt es diverse Verwandtschaftsbeziehungen, Liebesaffären und Streitigkeiten. Wie Menschen übertreten sie Grenzen und brechen Tabus, wodurch nicht nur die Götterwelt, sondern gleichzeitig das irdische

iv Der unterstrichene Name ist der in Brasilien den meisten Menschen bekanntere Name.

Leben seine Dynamik erhält. Alle Òrìṣà haben ein Opfertier, eine Lieblingsspeise und -getränk; ihnen entsprechen bestimmte Farben, Pflanzen, Wochentage etc.³³. Sie werden im Orakel von Ifá sowie den dazu gehörigen Orikis (dichterische Lobpreisungen) überliefert. Jedoch sind sie so komplex, dass im Folgenden lediglich ein Beispiel herausgearbeitet und vorgestellt wird: Şàngó-Xangô, Orixá „des Kopfes“ (Persönlichkeitsgott) der *mãe-de-santo* Zilda Maia Valerini der vorliegenden Feldforschung. Seine Geschichte ist in Eṣe Ifá Òkànràn méji verwurzelt und in *odú* ogbètúrú etabliert³⁴.

Şàngó wurde als Sohn von Obàtálá-Oxalá und Yemoja-Iemanjá in der Stadt Ilé Ifè geboren und war in seinem irdischen Leben als Mann der dritte Aláàfin von Òyó, König von Òyó, eine der wichtigsten historischen wie zeitgenössischen Städte Nigerias. Wenn er sich als Òrìṣà in einem seiner Anhänger manifestiert, trägt er deshalb eine Krone als Zeichen seiner Königswürde und wird in den *terreiros* der Candomblé *nagô* in Brasilien mit „Kawó-Kabiyèsile!“^{v 35} („Kommt her, den König auf die Erde herabsteigen zu sehen!“) begrüßt. Als Ausdruck des Reichtums gilt es für die Männer bei den Yoruba, polygame Beziehungen einzugehen, so hatte er die drei Frauen Oya Yánsàn-Oiá Iansã, Òṣun-Oxum und Obà-Obá³⁶. Da er die großen Schmerzen seiner Initiation, die Òrúnmilá ihm als Aufgabe abnahm, ertragen hatte, schenkte dieser ihm aus Anerkennung die Fähigkeit, durch die Sonne zu laufen und den Regen zu befeligen. Wenn er sprach, kamen Blitze aus seinem Mund. Daher tragen die ihm Geweihten bei ihrer Initiation Feuer in einer Schale auf dem Kopf. Dieses Ritual wird von in Trance versetzten Eingeweihten ausgeführt, die im Anschluss brennende Baumwollstreifen herunterschlucken. So wurde und ist Şàngó Òrìṣà des Gewitters. Er ist jedoch nicht nur der Gott von dieser Naturgewalt, sondern er selbst ist gleichzeitig das Gewitter. So zeichnen sich die Òrìṣà darin aus, dass sie mehreres gleichzeitig sind: sie sind Menschen und mythische Vorfahren, Naturgewalten und Gottheiten. Die Natur bzw. die verschiedenen Naturgewalten werden aufgrund ihrer innigen Verbindung mit den Òrìṣà bei den Yoruba als heilig angese-

v bzw. auf Brasilianisch: „Cauô Cabicie!“: Hierbei zeigen sich zwei in der brasilianischen Anthropologie verwendete Formen: die yorubanische, (re)afrikanisierte Form und die brasilianische Schreibweise desselben Wortes als Stolz auf die eigene Kultur.

hen³⁷. Şàngó (brasilianisch: Xangô) ist auch der Gott des Feuers und der Gerechtigkeit. Er beschützt Rechtsanwälte und Bürokraten, ist männlich und verwegen, autoritär und grausam. Wegen seiner Aufrichtigkeit bestraft er Lügner und Diebe. Sein Symbol, das *oşé*, das er während seines Trancetanzes in der Hand hält, ist das stilisierte zweiseitige Beil^{vi}. Sein musikalisches Instrument ist die Trommel *Bâtá* und das *Xerê*, eine längliche Kürbisflasche mit kleinen, das Geräusch des Regens imitierenden Körner, die beim Vortragen der *Orikis* für ihn gespielt werden. Sein Tanz, der dem Şàngó eigenem Rhythmus *alujá* zugrunde liegt, beinhaltet Gesten, als würde er Steine nehmen, um sie temperamentvoll über die Erde zu schleudern. Die jedem *Òrişà* geheiligten Steine beinhalten das *àşé*, die Macht der *Òrişà*. *Èdùn àrà*, Steine des Donners bzw. neolithische Beile werden in Ehrung an den Feuergott über einen geschnitzten Holzmörser gelegt und mit dem Blut der den *Òrişà* geheiligten Tieren – im Fall Şàngó sind es der Widder, die Schildkröte, der Hahn und die Ente – begossen und versinnbildlicht somit die Kontinuität des *àşé*. Sein Gericht ist *amalá*, angedicktes Yamswurzelmehl, einem Okraschotenbrei und getrockneten Krabben und Palmenöl, Reis, Bohnen und *farinha* (Mandiokamehl). Sein ihm geheiligter Tag ist der Mittwoch und seine Farbe ist das Rot, Farbe des Feuers, und das Weiß in Ehrung an seinen Vater *Oxalá* (deren Farbe das Weiß ist)^{vii}. Seine ihm geweihten Menschen tragen daher rote Kleidung, wenn er sich in ihnen bei einem öffentlichen Fest manifestiert. In den Legenden bzw. *odú* des Orakels der oralen Tradition (die sich durch die vielfältigen Variationen unterscheiden), war er bzw. die vielen Şàngós, die mit der Zeit zu einer einzigen stereotypisierten Figur wurden, Verwandter von *Obaluaê*, da er dieselbe Herkunft im Ort *Tapa* hatte. Es existieren verschiedene Manifestationen der *Òrişà* mit unterschiedlichen Altersstufen. Sie werden „Kennzeichen“ (*marcas*) genannt, welche sich auf die regionalen Unterschiede in Afrika beziehen und in Brasilien als Charaktere von den einzelnen *Orixás* interpretiert werden. Şàngó besitzt in Brasilien 12 Erschei-

vi Es handelt sich hierbei um das gleiche Beil wie das vom hellenistischen Gott Zeus. Nicht nur einige Embleme, sondern auch ganze Legenden und Charaktereigenschaften der *Òrişà* und der Vertreter der griechischen Götterwelt sind sich teilweise sehr ähnlich.

vii In der Umbanda ist seine Farbe das Braun.

nungsformen: Dadá, Oba Afonjá, Obalubé, Ogodô, Oba Kossô, Jakutá, Aganju, Baru, Oranian, Airá Intilé, Airá Igbonam und Airá Adjaosi. Die Airás, die Eigenschaft des Xangôs von Dona Zilda, sind sehr alte Şàngós, die immer in weiß gekleidet sind und statt der roten Korallen wie die anderen Varianten von Xangô blaue Perlen (*segi*) tragen. Sie stammen aus der Region von Savê. In Brasilien sind die Entsprechungen von Şangô im Ewe (brasilianisch: jeje bzw. gêgê)-Ritus der Vodún Badé, Queviosô und Zamadonô, im angolanischen Ritus der Inquice Zázi, Inzázi, Luango und Quibuco und im katholischen Ritus der Heilige Hieronymus, da ein Löwen zu seinen Füßen liegt, ein Symbol für Königtum bei den Yoruba. Außerdem wird er mit dem Heiligen Antonius, dem Heiligen Johannes und dem Heiligen Peter synkretisiert³⁸.

Im Zuge der so genannten Entdeckungsfahrten in die Neue Welt durch die Portugiesen^{viii}, welche im Zeichen eines militanten Christentums als Fortsetzung der europäischen Kreuzzugsaktivitäten des Mittelalters den internationalen Dreieckshandel mit Brasilien schufen, begann die Epoche der afrikanischen Sklaverei. Innerhalb von vier Jahrhunderten (1538–1851) wurden drei bis 12 Millionen Afrikaner auf grausamste Art und Weise nach Brasilien gebracht, um als Arbeitskräfte auf den amerikanischen Plantagen der Weißen zu fungieren. Über den Zwischenverkauf vermittelten in einigen Fällen afrikanische Würdenträger, so z.B. der schwarze König von Dahomey, der durch Kriege mit benachbarten Völkern Kriegsgefangene gemacht hatte und sie als Ware eintauschte³⁹. In Brasilien sollten die Schwarzafrikaner vor allem die ansässigen indigenen Völker als Sklaven ersetzen, da diese durch Krankheit und systematische Ausrottung stark dezimiert waren und außerdem das Abhängigkeitsverhältnis der Kolonie von Portugal durch die Abwesenheit des Zwischenhandels in Afrika in Frage gestellt hätte. Da jedoch jegliche Unabhängigkeitsversuche seitens Brasilien unterbunden werden sollten, verteidigte die katholische Kirche durch ihre geistige Führungsrolle des Ordens der Jesuiten durch die *Companhia de Jesus* im Namen der portugiesischen Krone nicht etwa aus Menschlichkeit, sondern aus ökonomischen

viii Als einzige portugiesische Kolonie auf dem südamerikanischen Kontinent ist Brasilien offiziell am 22. April 1500 in Porto Seguro, Bahia durch Pedro Alvares Cabral für die Europäer entdeckt worden.

mischen Erwägungen und machtpolitischem Interesse zur Konsolidierung der Kolonialverwaltung, die „Unschuld“ der indigenen Bevölkerung und die Unmöglichkeit, sie zu versklaven. Sie unterstützten den Menschenhandel, um die Schwarzafrikaner angeblich vor dem kranken, heidnischen Afrika zu „retten“⁴⁰. Die Sklaven wurden für die exportorientierte Wirtschaft benötigt, die sich in Zyklen für folgende Produkte entwickelte: Edelhölzer (*pau Brasil*, wonach Brasilien seinen Namen erhielt), Zucker (aus Zuckerrohr), Gold, Tabak, Baumwolle, Kautschuk, Kaffee und Kakao. Dies resultierte darin, dass in Brasilien über Jahrhunderte lang wesentlich mehr Schwarzafrikaner als weiße Europäer lebten. Ab etwa 1530 begann die systematische Kolonisierung Brasiliens und bereits 1532 wurden die ersten Sklaven in Salvador da Bahia, der damaligen Hauptstadt Brasiliens, eingeführt⁴¹.

Durch diese gewalttätige Zwangsumsiedlung durch den transatlantischen Sklavenhandel vom 16. bis 19. Jahrhundert von Afrika nach Brasilien wurde die soziale und verwandtschaftliche Struktur der gefangen genommenen Völker zerstört. Um Sklavenrevolten bestimmter Gruppen, die sich untereinander in ihrer dem Kolonialherren nicht verständlichen Sprache verständigen konnten, zu vermeiden, trennten die portugiesischen Sklavenhalter absichtlich die Mitglieder einer Familie und eines Volkes, so dass dies in Brasilien zu einer großen Vermischung zwischen den verschiedenen Völkern afrikanischer Sklaven und somit zu einem religiösen Synkretismus zwischen ihnen führte. Folglich entstand erst in Brasilien ein gemeinsamer Pantheon von Orixás, die sich gleichzeitig bei einem öffentlichen Fest in den ihnen geweihten Menschen manifestieren. So finden sich gemäß der jeweiligen Tradition eines spezifischen brasilianischen *terreiro* gleichzeitig Gottheiten von verschiedenen yorubanischen Orten (und nicht wie in Afrika den Regionen bzw. Städten zugehörig) verehrt – neben Vodún der Ewe aus Dahomey (das heutige Bénin) bzw. der synkretistische Einschluss der Vodún Nanã, Omolu und Oxumarê in die Gruppe der Orixás der Nagô-Ketu-Tradition (die daher auch Candomblé Jeje-Nagô genannt wird), der Inquice der Bantu aus Angola und dem Kongo und sogar indigene Caboclos. Die Prädominanz der Yoruba ist jedoch in allen afrobrasilianischen Religionen vorhanden⁴². Diese ethnischen Abgrenzungen, auch „Nationen“ (*nações*) genannt, haben jedoch nichts mit der eigentlichen Herkunft der Person zu

tun, da diese Klassifizierungen von Ausfuhrhäfen abgeleitet wurden und die „Ware“ Sklave für potenzielle Käufer in Brasilien mit bestimmten Charakteristika versehen wurde. Sie wurden bis zum Ende des 19. Jahrhunderts im Sprachgebrauch verwendet. Diese Einteilungen dienen heutzutage geistigen Traditionen bzw. Stilrichtungen, denen sich Individuen zugehörig fühlen und eine gemeinsame Identität aufbauen⁴³. So lässt sich auch erklären, wie sich Weiße in postkolonialen Zeiten mit dem Candomblé identifizieren können.

Durch die Übertragung von Afrika nach Brasilien sind jedoch mythische Legenden und sogar Gottheiten verloren gegangen. Lediglich ca. 50 Orixás sind in Brasilien bekannt, von denen nur noch 16 verehrt werden⁴⁴. Da den versklavten Völkern ihre verwandtschaftliche Basis genommen wurde, traten andere Merkmale ihrer Gottheiten in Brasilien in den Vordergrund. Zum einen sind die Verbindungen mit der Natur, die sie eingehen, wichtig, zum anderen die Persönlichkeitsspiegelung der Götter auf die Menschen (oder umgekehrt). Im Gegensatz zur afrikanischen Tradition, nach der definierte Gottheiten von bestimmten Familien sozial gemeinsam kultiviert werden, wurden sie in Brasilien zu Beschützern einzelner Individuen. So werden sie als „vermenschlichte spirituelle Kräfte“⁴⁵ interpretiert, deren Charakterzüge ihre Anhänger – besonders die *iãos* und *ebômis* (Eingeweihte) – reflektieren. Jedes Individuum gehört in dieser Vorstellungsweise einer bestimmten Gottheit an, die der „Besitzer des Kopfes“ und Geistes (*dono-de-cabeça*) ist und von dem er körperliche und psychologische Eigenschaften erhält. Im yorubanischen Verständnis ist der Kopf, *ori* genannt (wovon das Wort Òrìṣà abgeleitet ist) das Zentrum der menschlichen Persönlichkeit. Diese Spiegelung hat eine wesentliche Bedeutung auf das Alltagsleben. So wird jeder Mensch passiv wie aktiv von einer Kombination an mehreren weiblichen und männlichen Orixás, einer Hauptgottheit und seinem *adjuntô*, einer zweiten Gottheit, bestimmt. Neben diesen Orixás kann ein Mensch bis zu sechs Nebengottheiten, einem persönlichen Exu (dem so genannten *bará*) und einem eigenen *erê* (einer Kindergottheit) besitzen. Sie alle besitzen zudem verschiedene Akzentuierungen ihres Charakters, so genannte *qualidades* (Eigenschaften), so dass das Persönlichkeitskonzept, das sich von den Orixás auf die Menschen auswirkt, höchst komplex ist. Da sie als Archetypen interpretiert werden, haben

sie niemals nur positive oder nur negative Eigenschaften. Diese Definierung der Persönlichkeit dient als Ausgangspunkt und Erklärungsmuster des Handelns, bestimmt aber nicht zwingend das persönliche Schicksal des einzelnen Menschen. Vielmehr kann es durch eigenes Reagieren und spirituelle Manipulation gelenkt und geändert werden⁴⁶.

Der Glaube und die Kommunikation an bzw. mit den Orixás wurde jahrhundertlang in einem System der absoluten Unfreiheit bewahrt. Viele Schwarzafrikaner fanden trotz der Sklaverei Möglichkeiten, ihre geistigen Bedürfnisse durch ihre Religion auszuleben, sich innerlich gegen ihre Unterdrücker zur Wehr zu setzen und ihre Kultur und Sprache über Generationen hinweg zu tradieren. Die ständig neue Ankunft von afrikanischen Sklaven erleichterte diesen Umstand in begrenztem Maße. Die Feste für die Orixás wurden meist im Geheimen auf dem Land (*roça*) oder im Wald ausgeführt. Die Massentaufen, die durch die römisch-katholische Kirche zwangsweise unter ihnen durchgeführt wurden, zerstörten nicht die afrikanische Vorstellungswelt, sondern wurden im Gegenteil zur Ergänzung des religiös interpretierten Weltbildes angenommen. So wurden die katholischen Figuren und Bilder der weißen Kolonisatoren und Sklavenhalter als Schutz vor Verfolgung und Verbot durch Staat und Kirche dazu verwendet, die eigenen Gottheiten dahinter zu verbergen, indem sie miteinander gleichgesetzt wurden. Auch wurde der Festkalender der yorubanischen Götter an den Namenstagen der katholischen Heiligen ausgerichtet. Roger Bastide⁴⁷ vertritt die These, dass die Namen der katholischen Heiligen von den Candomblé-Gläubigen für die portugiesischen Übersetzungen der afrikanischen Götternamen gehalten wurden.

„Das afrikanische Erbe drang bald in die heiligsten Institutionen der Weißen ein. Afrikanische religiöse Vorstellungen wurden auf Begriffe und Riten der katholischen Kirche projiziert. [...] Beide sind miteinander identisch geworden. [...] In Anlehnung an den Begriff des Code-switching in der Sozio-Linguistik könnte man dies „Symbol-switching“ nennen.“⁴⁸

Also wurden im Denken der Sklaven die afrikanischen Gottheiten nicht den katholischen Heiligen unter-, sondern ihnen selbstbewusst zugeordnet. Diese Form des Synkretismus entstand als Strategie des Überlebens

in einem feindlich eingestellten sozialen Umfeld. So ist es auch als Widerstand dieser Religionen zu verstehen, dass ihre Angehörigen eine oder mehrere andere Religionen gleichzeitig praktizieren. Heutzutage wird dieser einst auf aggressive Art und Weise durch Missionierung überlagerte Katholizismus lediglich zum Teil bekämpft, sondern in der religiösen Ausrichtung der Gläubigen integriert.

Obwohl auch in anderen Landesteilen Brasiliens schon früh *terreiros* gegründet wurden, gilt Salvador da Bahia als die Wiege des Candomblé. Salvador wird als das *Schwarze Rom* bezeichnet, da es das stolze Zentrum nicht etwa des in Brasilien dominierenden Katholizismus mit seinem Sitz in Rom ist, sondern einer aus Afrika stammender Religion. Salvador hat sich auch in das kollektive Gedächtnis der Afrobrasilianer eingeprägt, weil der Anteil der schwarzen Bevölkerung in dieser Stadt ca. 80 % beträgt.

Durch den selbstbewussten Kampf der Soteropolitaner^{ix} gegen eine rassistische Ausgrenzung in der Gesellschaft haben sich auch die dominierenden religiösen Traditionen der Yoruba aus Bahia in die Strukturen anderer afrikanischstämmiger Glaubensrichtungen im ganzen Land eingeprägt. Aufgrund ihres ausgeprägten Traditionsbewusstseins werden die Candomblés-nagô-ketu immer wieder als Bezugspunkt für andere afrobrasilianische Religiosität herangezogen.

Da Bahia durch sein errungenes Monopol über die brasilianische Tabakproduktion den Dreieckshandel über Portugal missachtete, kamen in diesen nordöstlichen Staat im Gegensatz zu anderen Regionen Brasiliens vor allem Yoruba. Der These Pierre Fatumbi Vergers zufolge befanden sich bei der letzten Expedition des Sklavenimports nach Bahia in der Mehrzahl besonders viele Yoruba der Oberschicht und religiöse Oberhäupter, die sich ihrer Traditionen bewusst waren. Es wird daher von einer Vorherrschaft bzw. einer „Überlegenheit“ der Yoruba-Kultur und Religion gegenüber den nach Brasilien verschleppten zentralafrikanischen Bantu-Völkern gesprochen. Die Lektüre von Schriften Leo Frobenius über die Yoruba und ihre städtische Kultur von Wissenschaftlern dieser Zeit hat zu dieser Überbewertung im großen Maße beigetragen. Tendenziöse Studien eines Nagôzentrismus, einem „einheimischen

ix griech.: Bewohner von Salvador

Evolutionismus“⁴⁹ der Intellektuellen in Bahia, Anfang des 20. Jahrhunderts förderte diese Abwertung anderer afrikanischer Kulturen⁵⁰.

Durch den Schutz der katholischen Schwestern- und Bruderschaften (schwarze Ordensgemeinschaften) der Jesuiten, die im 16. Jahrhundert in Brasilien nach portugiesischen Vorbildern der iberischen Gruppenbildung von Berufen geschaffen wurden, die das einzige legale Zusammentreffen von Sklaven und Freien gleicher ethnischer Zugehörigkeit in der Kolonialperiode ermöglichten, bewahrten und rekonstruierten sie als kulturellen Widerstand ihre eigenen Religionen. In der Peripherie der Stadt Salvador, wo die Sklaven mehr Freiheit als auf dem Land und die Möglichkeit des Geldverdienstes hatten, begründeten sich somit die ersten *terreiros* des brasilianischen Candomblé in der Tradition Nagô-Ketu. Das erste *terreiro* *Ilê Iyá Nassô*, allgemein bekannt unter dem Namen *Casa Branca do Engenho Velho* (das Weiße Haus), wurde von drei yorubanischen Frauen (Adetá, Iyakala und Iyanassô) aus Ketu im Zentrum von Salvador 1830 im Bezirk Barroquinha^x gegründet. Sie gehörten der schwarzen Schwesternschaft der *Nossa Senhora da Boa Morte da Igreja da Barroquinha* (Unsere Frau des Guten Todes der Kirche von Barroquinha) an. Nach einem Umzug in den Bezirk Brotas spalteten sich aus dieser ersten Vereinigung zwei weitere ab: Mitte des 19. Jahrhunderts begründete Maria Júlia da Conceição das *Ilê Iyá Omin Axé Iyá Massê*, allgemein als *Terreiro do Gantois* bekannt, und 1910 das von Eugênia Ana Santos gegründete *Ilê Axé Opô Afonjá*. Sie dienten als Vorbild für den Candomblé, der sich in den Jahrzehnten darauf in ganz Brasilien ausbreitete. Diesen *terreiros* ist eigen, dass sie von Frauen gegründet, geleitet und über Generationen hinweg ausschließlich in weiblicher Linie vererbt worden sind. Männer wurden anfangs nicht einmal als *filhos-de-santo* initiiert, sondern durften lediglich als Trommler oder als *ogãs*, einer organisatorischen und repräsentativen Ehrenposition, fungieren. Diese Veränderung im Vergleich zur afrikanischen Matrix hat vermutlich wirtschaftliche Gründe, da der Erwerb von Grundstücken die notwendige Infrastruktur für den Aufbau der ersten *terreiros* schuf. Frauen ver-

x Ich habe ein Jahr in diesem historisch wichtigen Bezirk des Candomblé gewohnt und bin oftmals zu Fuß zum neuen Sitz der *Casa Branca* gelaufen, um an den Festen für die Orixás teilzunehmen.

dienten als Köchinnen (vor allem der *acarajés*^{xi}, der rituellen Speise Iansäs) wesentlich mehr Geld als Männer, die in der Mehrzahl Handwerker waren. Außerdem wurden in den letzten Dekaden des heimlichen Sklavenhandels vermehrt Frauen nach Brasilien importiert, um das Ungleichgewicht zwischen den wegen ihrer Körperkraft vorher bevorzugten Männern und den Frauen aufzuheben und damit die Vermehrung der Arbeitskraft zu sichern⁵¹.

In der Metropole São Paulo existiert der Candomblé durch ökonomisch bedingte Binnenmigration vom Nordosten des Landes in die südöstlichen Industriestädte (vor allem São Paulo und Rio de Janeiro) seit den 1960er Jahren⁵². Er hat sich dort von einer ethnisch begrenzten zu einer universell offenen Religion herauskristallisiert.

Die Candomblé-*terreiros* befinden sich meist in der Peripherie der Städte, wo die arme Bevölkerung wohnt. Der Festraum für die öffentlichen Zusammenkünfte ist mit gestampftem Lehmfußboden versehen, in dessen Mitte ein Pfosten als Symbol der Axis Mundi steht, einer Weltensäule, welche die Verbindung zwischen Himmel und Erde versinnbildlicht. Um die Kommunikation zwischen diesen beiden Sphären der Welt, dem *orun* mit dem *aiyê* (den Himmel mit der Erde), zu stärken, steht im Mittelpunkt dieser Religion das Ritual der religiösen Trance, in dem die *filbas-de-santo* und *filhos-de-santo* das Irdische mit dem Orixá, dem göttlichen Prinzip, vereinen.

Trotz einiger offensichtlicher Unterschiede in der religiösen und sozialen Struktur der Religion der Òrìṣà in Westafrika und Brasilien, schafft der brasilianische Candomblé symbolisch die ideelle Wiederherstellung von Afrika und die Wiedervereinigung mit den Vorfahren.

xi *Acarajés* werden aus einer Masse aus gemahlenden Bohnen, Zwiebeln und Gewürzen hergestellt und in einer großen Aluminiumschüssel über offenem Feuer in Palmöl ausgebacken. Es ist eines der typischen Gerichte, das auf den Straßen von Salvador von weiß gekleideten, meist schwarzen Frauen des Candomblé verkauft wird. Heutzutage sind die *acarajés* zu einem vollwertigen Mittagessen erweitert worden, indem sie mit grünem Tomatensalat, Caruru, wahlweise einer scharfen Pfeffersauce und getrockneten Krabben gefüllt wird.

2.1.2 Zentralafrika: Candomblé-de-Angola

Zahlenmäßig sind – außer nach Bahia – in ganz Brasilien mehr Sklaven aus Zentralafrika als aus Westafrika nach Brasilien verschleppt worden⁵³. Im 16. Jahrhundert brachte der Zyklus von Guinea Sklaven von der Südküste Afrikas, hauptsächlich aus Mosambik (Quelimane), aus dem Gebiet von Inhambane und dem Zambezi-Tal sowie aus dem Nyasa/Ruvuma-Gebiet in Nordmosambik und Malawi über den Atlantik nach Brasilien.

Im 17. Jahrhundert folgte der Zyklus von Angola und dem Kongo. Dieser Raum umfasste fast das ganze Angola, das südwestliche Zaire, Cabinda, Gebiete von Kongo-Brazzaville und auch Teile bis ins Innere Zentralafrikas, wie das Luanda/Luvale-Gebiet in der Berührungszone der Länder Angola, Zambia und Zaire (Katanga). Sie haben sich hauptsächlich in der Region von Rio de Janeiro bis ins Hinterland nach São Paulo verbreitet. Während die Yoruba-Sklaven vor allem in den Städten und als Hausklaven eingesetzt wurden, bevorzugten die weißen Sklavenhalter die bantischen Sklaven für die Arbeit auf dem Feld in den ländlichen Gebieten⁵⁴.

Da das religiöse Modell der Yoruba auf viele andere Formen afrobrasilianischer Religiosität übertragen wurde, wurden in den Candomblés-de-Angola mit regionalen Unterteilungen entsprechend den Herkunftsgebieten Angola, Kongo, Kabinda, Benguela und Mosambik die Namen der bantischen Gottheiten, die Inquices, durch die der yorubanischen Gottheiten Orixás ersetzt⁵⁵. Zwar werden die Inquices teilweise in den Gesängen zitiert, jedoch nicht als eigenständige Gottheiten verehrt. So ist die *mãe-de-santo* der vorliegenden Arbeit zwar in einem Candomblé-de-Angola initiiert worden, jedoch dem Orixá Xangô geweiht. Das Yorùbá als heilige Sprache wurde aber nicht übernommen, sondern eine Mischung aus Brasilianisch und Kimbundu (einer bantischen Sprache) verwendet.

Die wissenschaftliche Tendenz, die Yoruba-Einflüsse überzubewerten und die religiösen Manifestationen der Nachkommen der Bantu-Bevölkerungen in Brasilien wissenschaftlich zu degradieren, wurde in ganz Brasilien aufgrund der Orientierung an akademischer Produktion von Anthropologen durch *mães-* und *pais-de-santo*, die ihr Wissen um diese wissenschaftliche Literatur zur Legitimation gegenüber der brasilianischen

nischen Gesellschaft einsetzen, auch in die *terreiros* übertragen, die an diesen Forschungen ihr Prestige maßen und messen. Auch von den Forschern, die sich mit der Bantu-Kultur und -Religion auseinandersetzten, namentlich Edison Carneiro und Arthur Ramos, wurden sie im Vergleich zu den Traditionen westafrikanischer Völker pauschal als „zurückgeblieben“ und „Scharlatanerie“⁵⁶ definiert. So unterschied schon der erste Wissenschaftler, der sich Anfang des 20. Jahrhunderts mit afrobrasilianischen Religionen auseinandersetzte, der Arzt Raimundo Nina Rodrigues, strikt und wertend zwischen sudanesischen (Yoruba) und bantischer (Angola) Traditionen. Während der Candomblé der Yoruba, besonders der Tradition Nagô-Ketu, ideell zum Modell der afrikanischen Authentizität und kulturellen Echtheit in Brasilien wurde, wurde gleichzeitig der Candomblé-de-Angola (und der in seiner Tradition stehende Candomblé-de-Caboclo, die Macumba und die Umbanda) als „unrein“ und synkretistisch abgelehnt. Ersterem wurde zugebilligt, eine Religion zu sein, letzterem jedoch wurde vorgeworfen, die Welt durch Magie zu manipulieren⁵⁷. Im allgemeinen blieben die angolanischen Ausprägungen des Candomblé Gegenstand der sich mit Okkultismus und Parapsychologie beschäftigender Populärliteratur. Erst in den letzten Jahren ist eine Aufwertung der Bantu-Traditionen durch die akademische Forschung in Brasilien zu verzeichnen. Auf beeindruckende Art und Weise stellte dies Yeda de Castro Pessoa auf einem internationalen Kolloquium im Ibero-amerikanischen Institut Preußischer Kulturbesitz in Berlin im Oktober 2000 dar⁵⁸.

Interessant ist, dass viele Forscher Grenzgänger zwischen der Universität und den *terreiros* werden, d.h. mit der Zeit aktiv als Gläubige an diesen Religionen teilnehmen und viele sich auch initiieren lassen. Ein Beispiel für dieses Verhältnis zwischen brasilianischen Forschern und dem *povo-de-santo* (den Gläubigen) sind auch die Vorträge, die Mitte des Jahres 1997 eine Gruppe von Anthropologie- und Soziologieprofessoren der USP in *terreiros* des Candomblé und der Umbanda gehalten hat. Diese intensive Auseinandersetzung kann in der gesamten Geschichte vor allem in Bahia und ausschließlich mit den yorubanischen *terreiros* auf eine lange Tradition zurückblicken (durch die Ethnologen Raimundo Nina Rodrigues, Edison Carneiro, Pierre Fatumbi Verger etc.) Es gibt wenige Ausnahmen, die sich so intensiv mit dem Candomblé-de-Angola

befasst haben, so z.B. Gisele Binon-Crossard, die sich durch Joãzinho de Gomeia in Rio de Janeiro einweihen ließ und selbst zu einer *mãe-de-santo* wurde.

Obwohl auch in den orthodoxen Candomblés der Yoruba-Tradition Caboclos kultiviert werden, hat der Candomblé-de-Angola eine spezielle Form nur für Caboclos geschaffen: das Candomblé-de-Caboclo. Der Umstand, dass Schwarzafrikaner und keine indigene Bevölkerung Indianergeister an der Stelle von Orixás kultivieren, verdeutlicht wieder einmal, dass das indigene Kulturgut integriert wurde ohne dass deren tatsächlichen Religionen und deren Gläubige dabei eine Rolle spielen würden. Reginaldo Prandi geht davon aus, dass diese Ausprägung des angolanschen Candomblé das religiöse Modell für die Entstehung der Umbanda bildete, der sie rituell näher steht⁵⁹.

2.2 Kardezismus: der europäische Pol der Umbanda⁶⁰

Beim Spiritismus handelt es sich um ein philosophisch-religiöses System, das sich auf den Glauben der Unsterblichkeit der Seelen nach dem physischen Tod der Menschen begründet. Der französische Dichter und Pädagoge, der Schüler und Mitarbeiter Pestalozzis in der Schweiz gewesen ist, Léon Hippolyte Dénizard Rivail (1804–1869), ist der theoretische Begründer einer Sonderform des Spiritismus. Da er annahm, dass er in einem früheren Leben der Kelte Allan Kardec war, benannte er sich mit diesem Pseudonym. In Paris gründete er 1855 die erste spiritistische Gesellschaft der Welt und systematisierte in seinen Werken, die seine Doktrin bilden, seine psychographierte Lehre. 1855 erschien in Frankreich das *Buch der Geister*, welches zwei Jahre später erstmals in Brasilien publiziert wurde, worin er seine Gespräche mit Geistwesen niederschrieb. Während die Lehren Kardec's in seinem Ursprungsland Frankreich wenige Erfolge verzeichneten, wurden sie in Brasilien positiv absorbiert und stark verbreitet. Seine Ideen wurden in Lateinamerika so bedeutend, dass sie sogar den Namen einer Religion erhielten: Kardecismo. 1957 wurde in Brasilien in Gedenken an den 100. Jahrestag der Erstveröffentlichung seines Werkes eine Sonderbriefmarke mit dem Bild Kardec's produziert und 1964 wurde die Stadt Paulinópolis in Allan-Kar-

dec-Stadt umbenannt. Anfangs breitete der Kardezismus sich in Brasilien vor allem in Familien der Mittelschicht aus, die mehr Kontakt zu Ideen und Neuerungen aus Europa hatten (und haben), und wurde später von allen sozialen Schichten der brasilianischen Gesellschaft aufgenommen⁶¹.

Grundlegend ist die Existenz zweier komplementärer Realitätsebenen, die diese Welten qualitativ voneinander abgrenzen: die organisierte Welt der Toten und die Welt der Lebenden. Die Seelen (*almas*) können sich aufgrund ihrer immerwährenden Kontinuität unabhängig vom Körper im transzendentalen Jenseits, in Zeit und Raum, an alle irdischen Erfahrungen aller vergangenen Leben erinnern, die sie als Menschen gemacht haben und können daher in einem späteren Leben lediglich auf der spirituellen Stufenleiter ihrer eigenen Entwicklung wiederverkörpert werden. Dadurch wird im kardezistischen Denken die Ungleichheit menschlicher Lebensschicksale erklärt. Diese Ideen der Wiedergeburten und des persönlichen Karma erinnern generell an den Hinduismus, wobei ein wichtiger Unterschied zu bemerken ist: Während sich im Hinduismus die Seele eines Menschen nach ihrem Tod in einer großen Einheit aller Dinge auflöst, die Individualität also an einen Körper verhaftet ist, behalten die Seelen im Kardezismus wie im Christentum ihre individuell Form bzw. Bewusstsein bei⁶². Die Ursache für psychosomatische Beschwerden oder zwischenmenschliche Probleme werden aufgrund dieser Sichtweise meist als Relikte aus einem früheren Leben gedeutet. Dem Betroffenen wird durch diesen distanzierten Grund das unmittelbare Schuldgefühl genommen.

Im Jenseits, der Welt der Toten, wird jede Seele von anderen, entwickelteren Seelen verstorbener Menschen bewertet und hierarchisch eingeordnet. Dabei sind einige Bewertungsmaßstäbe ausschlaggebend: die Moralität dieser spezifischen Seele im Bezug auf sich selbst und seine Mitmenschen, die im Leben erreichte Intellektualität (da sich niemand der Unkenntnis hingeben solle) und auch die Pflege des eigenen Körpers (da er die Wohnstätte des Geistes ist). Da sich in der kardezistischen Interpretation die Seelen von verstorbenen und lebenden oder auf die Erde wiedergekehrten Menschen auf einer evolutiven Skala der moralischen Entwicklung befinden, die jeder in stufenförmigen Abständen höher- oder niedriger gehen kann, ist es das Hauptanliegen im Leben

eines Menschen, sich evolutiv weiter zu entwickeln. Im Gegensatz zum Christentum gibt es im Kardezismus keinen personifizierten Teufel als Ursache vom Bösen. Eine Seele ist niemals in seinem ureigensten Wesen entweder vollkommen gut oder schlecht, sondern einfach und unwissend: jede einzelne besitzt eine eigene Entwicklung. Während der religiösen Zeremonien werden dennoch lediglich bestimmte Seelen konsultiert: so genannte „primitive“ Seelen afrikanischer oder indigener Menschen Amerikas werden nicht akzeptiert, sie werden tabuisiert bzw. ausgeschlossen. Bevorzugt werden vor allem Seelen von Ärzten und anderen Wissenschaftlern, die einst selbst Kardezisten im Leben auf der Erde waren. So werden die Seelen entweder in so genannt hohe, entwickelte (*evoluido*) oder niedrige, unwissende Seelen ohne Licht eingeteilt (*baixo, ignorante e sem luz, atrasado, pouco desenvolvido*). Obwohl auch Jesus sich in einem Entwicklungsstadium wie alle anderen Seelen befindet, gilt er als eines der bedeutendsten und reinsten Wesen, was je inkarniert wurde und daher die Aufgabe übertragen wurde, über die Erde zu regieren. Obwohl der kardezistische Spiritismus sich auf Elemente asiatischer Religionen (hinduistische bzw. buddhistische Werte) beruft und integriert, begreift er sich gleichzeitig selbst als wiedererstandenes Christentum mit antiklerikalen und antikatholischen Zügen.

„Eines der eigenartigsten Aspekte der spiritistischen Bewegung ist die Tatsache, dass ihre Struktur mehr den großen orientalischen Religionen ähnelt als dem Christentum. Tatsächlich scheint es, dass die Kardezisten trotz der ausdrücklichen Bindung an das Evangelium und dem offensichtlichen Einfluss der christlichen Ethik im spiritistischen Denken einen Typ von Religion entwickeln, der zum Beispiel mehr an den Hinduismus oder an den Buddhismus erinnern als an irgendeine der religiösen Formen jüdischen Ursprungs.“⁶³

Obwohl der Kardezismus als Grundlage seiner Doktrin den Glauben an einen omnipotenten und omnipräsenten Schöpfergott wie in der jüdisch-christlichen Tradition beinhaltet, wird er als distanziert von den Menschen interpretiert. Daher nehmen die so genannten *guias*, deskarnierte Geister von Verstorbenen, einen wesentlich wichtigeren Platz im Leben der Gläubigen ein.

Zentrales Moment der kardezistischen Reinkarnationslehre ist der Glaube an die Möglichkeit, dass die Lebenden, so genannte materielle bzw. inkarnierter Geister, durch Mittler – so genannte hörende oder sehende Medien bzw. „Geräte“ (*aparelhos*) – mit den Seelen Verstorbener bzw. nicht-inkarnierten Geistwesen kommunizieren können. Sie führen daher regelmäßig Rituale durch, um sich durch die Auseinandersetzung mit dem Jenseits zu läutern. Die mediumistisch entwickelten Menschen werden in zwei Kategorien eingeteilt: in bewusste, geistig-telepathisch arbeitende und in unbewusste, von Geistern passiv inkorporierte Medien.

Der Glaube stützt sich auf die Idee, dass es mehrere Welten gibt, wo sich Wesen gleicher Charakterart nach dem Gesetz der Anziehung durch Seelenverwandtschaft (*atração por afinidade*) und Entwicklungsgrad zusammen finden: die Erde ist lediglich eine von vielen. Sie nimmt in diesem Ordnungsschema eine der niedrigsten und unterentwickeltesten Sphären ein, wo großes Leid und Gewalt herrscht. Durch das Bewusstsein der eigenen Beschränktheit und Sühne mittels des Ertragens von Leiden und des Bestehens von Prüfungen kann der Mensch sich jedoch zum Besseren entwickeln, um seine Seele für eine folgende Reinkarnation zu veredeln.

Da sich der Kardezismus gerne als eine Form der Wissenschaft definiert, gehen die Redner häufig auf die Ähnlichkeit der Theorie des Ursache-Wirkungs-Prinzips in der Wissenschaft und im Kardezismus und die Theorie des Magnetismus ein und fundamentieren durch Referenzen europäischer Wissenschaftler in ihren mündlichen Ausführungen einen sozialen Evolutionismus. Hauptsächliches Anliegen der Kardezisten ist diesem Verständnis von Ursache und Wirkung daher die Nächstenliebe (*caridade*) mit den Lebenden und den Toten, das karitative Handeln⁶⁴. Daher ist in den meisten kardezistischen Zentren auch der Spruch „Sem caridade não há salvação“ (Ohne Nächstenliebe gibt es keine Erlösung) zu lesen. Viele der traditionellen Zentren des Kardezismus finanzieren Kranken- und Waisenhäuser, Schulen etc. Das Zentrum *Centro de Assistência Social e Espírita Joana d'Arc – Case*, was ich persönlich in São Paulo besuchte, sah auf den ersten Blick eher wie ein Lager aus, wo Lebensmittel und die notwendigsten Haushaltsgeräte für die Ärmsten in der Umgebung gestapelt wurden und erst auf den zweiten Blick war ersichtlich, dass es sich auch um ein religiöses Terrain handelte. An den

Wänden des Zentrums hingen so unterschiedliche Porträts wie vom brasilianischen Diktator Getúlio Vargas, dem niederländischen Humanisten Erasmus von Rotterdam, der Heiligen Katharina, Jesus und dem Arzt Bezerra de Menezes.

Die spiritistischen Vereinigungen nehmen als urbanes Phänomen unterschiedliche Formen an: einige sind auf den direkten Gedankenaustausch mit den Gläubigen orientiert und andere lehren von einer erhöhten Kanzel aus die kardezistische Doktrin. Sicherlich ist der Aufbau des jeweiligen Gebäudes stark von der finanziellen Situation der jeweiligen Vereinigung abhängig. Das kardezistische Zentrum *Centro Espírita Raios de Luz* in Prazeres (Pernambuco), was ich selbst kennen lernte, war z.B. ein kirchenähnliches Gebäude mit einem Wellblechdach und Ventilatoren an der Decke. Es repräsentiert ein relativ armes Zentrum, da es sich in der Peripherie der Stadt Recife befindet. Generell werden die Orte der Zusammenkunft als „Zentren“ (*centros*) bezeichnet, hin und wieder ist von einem Tempel die Rede. Es existiert kein zentrales Organ bzw. oberste Autorität, sondern verschiedene Dachverbände. Regelmäßig treffen sich die Gläubigen für Vorträge über moralische Anliegen des Alltags⁶⁵.

Bei einer spiritistischen Sitzung sitzen die Medien in einem verdunkelten Raum rund um einen großen Tisch, auf dem Wassergläser und Vasen mit weißen Blumen aufgestellt sind, um durch Konzentration die Geister der Verstorbenen zu empfangen, die dann durch ihre Mänder zu den Lebenden sprechen. Daher werden diese Zusammenkünfte als Sitzungen des weißen Tisches (*mesa branca*) genannt. Anfangs wird ein Absatz aus einem der Bücher Allan Kardecs laut vorgelesen, gebetet und häufig ein bestimmtes Thema von einem Gläubigen und Medium monologisiert. Die Besucher sitzen etwas abseits vom Geschehen in Stuhlreihen. Sie nehmen an den Gesprächen teil, indem sie durch positive Gedanken „gute“ Geister anzuziehen versuchen und direkt Fragen an die Seelen stellen. Es gibt aber auch individuelle, verabredete Sprechstunden (*consultas*) mit Geistbefragung durch ein geschultes Medium. Das Zentrum dient nicht nur Hilfesuchenden im Gespräch mit den Seelen, sondern bildet auch die Mitglieder ihrer Religion spirituell weiter (*desenvolvimento mediúnico*). Nach dem Vortrag können die Anwesenden in kleine Räume gehen, wo ihnen durch Mitglieder des Zentrums so genannte *passes* gegeben werden, die eine negative Aura um eine Per-

son bzw. böartige Fluida vom Körper abstreifen und positive Energien übermitteln. Dabei werden so genannte magnetische Kräfte und Schwingungen frei, die der Mensch im alltäglichen Leben aufgenommen hat. Im Werk Kardecs werden vielfältige Fluida bzw. Flüssigkeiten aufgezählt: die universelle, die kosmische vom Äther (Himmelluft), die spirituelle, die materielle, die heilige, die magnetische, die vitale, die elektrische, die tierische, die heilende etc.⁶⁶. Kardezistische Werte finden sich durch die Verwendung von Begriffen wie „Sitzung“ (*sessão*), „Schwingungen“ (*vibrações*) und „Energien“ auch in der Umbandaterminologie illustriert. Die Funktion der Caritas vom Kardezismus ist als das Hauptanliegen in die Umbanda übernommen worden. Bastide nannte die beiden Varianten des Spiritismus auf Grund dessen die „Religionen der Nächstenliebe“, wobei sich der Kardezismus philanthrophischer und die Umbanda rein geistiger Mittel bediene⁶⁷.

2.3 Umbanda: Die brasilianische Religion

Da die Umbanda eine junge Religion von nur etwa 80 Jahren ist, fällt eine Definition ohne Bezug auf ihren Ursprung bzw. ihre Entstehung und Zusammensetzung schwer. Sie ist ein „Kult, der sich noch im Aufbau befindet, komplex und widersprüchlich“⁶⁸ und befindet sich in einer Phase der Selbstdefinition und Legitimierung innerhalb und gegenüber der brasilianischen Gesellschaft. Es handelt sich jedoch nicht um eine degenerierte Art von afrikanischen Religionen oder des kardezistischen Spiritismus, also einer Zusammensetzung von Kopien anderer religiöser Vorstellungswelten. Zwar entstand sie ursprünglich durch die Reinterpretationen und der Vermischung afrikanischer, europäischer und indigener Elemente, d.h. hauptsächlich durch eine gleichzeitige und gegenseitige Tendenz der so genannten „Einweißung“ (*embranquecimento*) und der „Einschwärzung“ (*empretecimento*), d.h. der gegenseitig sich beeinflussender Europäisierung und Afrikanisierung der kulturellen und religiösen Sphären in der brasilianischen Realität, doch gerade diese Wechselwirkungen sind exemplarisch für Brasilien. Zwar ist die brasilianische Form des Rassismus auch durch phänotypische Merkmale von Menschen geprägt, jedoch hat sich die brasilianische Kultur aus einer

Mischung von eben diesen „schwarzen“ und „weißen“ Elementen entwickelt und eine klare Abgrenzung von Kultur- und Religionselementen in Brasilien unmöglich gemacht. Bei der Umbanda handelt es sich vielmehr um eine typisch brasilianische Religion, die durch die Übertragung der einzelnen Elemente, auf die sie sich beruft, in Brasilien neue Bedeutungen gibt, wie Renato Ortiz beschreibt⁶⁹:

„Was uns wichtig erscheint hervorzuheben ist die Tatsache, dass für den Candomblé Afrika die Idee der Mutter Erde ist, d.h. die nostalgische Rückkehr zu einer schwarzen Vergangenheit. Durch diesen Standpunkt betrachtet unterscheidet sich die Umbanda radikal von den afrobrasilianischen Kulturen, sie hat das Bewusstsein ihrer Brasilianität, sie will brasilianisch sein. Die Umbanda erscheint somit als eine nationale Religion, die den importierten Religionen gegenübersteht: dem Protestantismus, dem Katholizismus und dem Kardezismus. Wir befinden uns nicht mehr in Gegenwart eines afrobrasilianischen Synkretismus, sondern vor einer brasilianischen Synthese, vor einer endogenen Religion.“⁷⁰

Sie bildet durch den „sozialpsychologischen Prozess der Aneignung und Umdeutung“⁷¹ des Synkretismus, der über eine bloße Überlagerung (wie beim Candomblé) hinausgeht, eine Synthese aller brasilianischen Religionen, die sie in sich vereint hat. So integriert die Umbanda neben afrikanischen und indigenen Elementen auch heterogenste Glaubensinhalte wie die Heiligenverehrung und Moralvorstellungen des Volkskatholizismus, Ideen und Zeichen der jüdischen Kabbala (die *pontos riscados*, Sextagramme, die von den Gläubigen als Davidschilde bezeichnet werden und Pentagramme, die als Salomonsiegel identifizierte werden etc.). Sie besitzt in einigen Fällen eine so genannte orientalische Gruppe, die Zigeunergeister (Ciganas) in Erscheinung treten lässt, Kindergeistwesen (Crianças) oder verehrt spirituelle Wesen von Matrosen (Marinheiros) und Viehhirten (Boiadeiros) in einer ihr eigenen Gruppe innerhalb ihres Glaubenssystems. Auch die Angebote des esoterischen Marktes werden teilweise mit in die allumfassende Struktur der Umbanda integriert. Dies geschieht jedoch nur peripher, da die meisten Gläubigen nicht über die finanziellen Mittel verfügen. Sie passt sich gewissermaßen den Begebenheiten, den sozialen Veränderungen und religiösen Bedürfnissen ihrer Zeit an⁷².

„Es gibt keine Begrenzungen der Fähigkeit der Umbanda, religiöse Praktiken zu kombinieren, modifizieren, aufzunehmen, die in und außerhalb dieses fließenden so genannten afrobrasilianischen Feldes angehören.“⁷³

Die Umbandisten sind sich dessen bewusst und thematisieren diese Fähigkeit häufig. So lautete durch meine Anwesenheit als europäische „Forscherin“ inspiriert ein neuer Witz in der Umbanda von Dona Zilda: Demnächst wird eine neue Geistergruppe von sozial Marginalisierten in die Umbanda integriert, nämlich die der Anthropologen mit einem Tagebuch unter dem Arm und einem Stift in der Hand, verarmt und idealistisch. Das werden ziemlich anstrengende Geister werden, denn sie fragen ständig statt Antworten zu geben.

Die etymologische Bedeutung des Wortes Umbanda findet sich ursprünglich in der angolanischen Sprache Kimbundu wieder und bezeichnet die traditionelle Medizin dieser Region.

„Der Begriff Umbanda stammt aus Angola, wo er in den südlichen zwei Dritteln und in der östlichen Hälfte des Landes verbreitet ist. Umbanda im Kimbundu und im Umbundu sowie zahlreichen anderen Sprachen, vumbanda im Ngangela etc. bedeutet einfach: medizinische Wissenschaft, Heilkunst. Kimbanda (in der Kimbundu-Sprache), ocimbanda (im Umbundu), cimbanda (im Ngangela) ist jene Person, die diese Heilkunst, diese medizinische Wissenschaft praktiziert: der einheimische Doktor, Arzt.“⁷⁴

Quimbanda, was im angolanischen Raum einen Arzt bezeichnet, gilt in Brasilien jedoch als das „schwarze“, bössartige Gegenstück zur „weißen“, guten Umbanda. Häufig wird sie auch als die „Unterwelt“ des „Königs Exu“, Bezelbub bzw. Ashtroth, bezeichnet. Gerhard Kubik schließt aus dieser wertenden Polarisierung der angolanischen Begrifflichkeiten in Brasilien auf eine rassistische Interpretation dieser Tatbestände: Während der abstrakte Begriff Umbanda bzw. der Gegenstand an sich in die brasilianische Realität übernommen wurde, wurde gleichzeitig die ausführende schwarze Person negiert und ausgeschlossen. Dies sei die „eurobrasilianische Art und Weise, die Vergangenheit zu bewerten, indem der [schwarze] Mensch verteufelt wird“⁷⁵. Tatsächlich besteht in der umbandistischen Ideologie eine moralisierende Dichotomie zwischen dem abstrakten sowie konkreten Guten, was mit dem „Rechten“

gleichgesetzt wird, und dem bösen und komplementären „Linken“. Daher wird die „weiße Linie“ (*linha branca*) der gegensätzlichen „schwarzen Magie“ der Quimbanda gegenübergestellt. Obwohl die Quimbanda als eine eigene Strömung definiert wird, handelt es sich höchstwahrscheinlich um Praktiken innerhalb von Umbanda-*tendas*⁷⁶. Sie arbeitet ausschließlich mit Pombagiras und Exus, um anderen Menschen durch Magie alle „Wege zu verschließen“, d.h. zu schaden. Interessant ist, dass der medizinische Aspekt der Umbanda, welches das Wort ursprünglich impliziert, in der brasilianischen Version sich auf die psychotherapeutische Betreuung konzentriert hat. Die vielfältigen Einflüsse einer Großstadt, der Stress und die mannigfachen Entscheidungen im Alltagsleben werden durch den praktischen Rat der Geistwesen beantwortet. Sie bieten ihnen eine persönliche Auseinandersetzung, die zugleich intim und distanziert ist, da es sich um Außenstehende handelt. Die Geister lösen durch eine Gesprächstherapie psychologische Probleme der Gläubigen.

Strukturiert und begründet wurde die Umbanda durch die einzelnen *tendas*, in deren Zentrum sich eine das Kultgeschehen leitende charismatische Persönlichkeit befindet, und durch ihre später entstandenen Dachverbände (*federações*)⁷⁷. Es handelt sich also um eine nicht zentralisierte Struktur, die im Gegenteil den einzelnen Segmenten Raum und Bedeutung zuspricht. So wird die religiöse Wirklichkeit zwar teilweise durch die Diskurse der Umbandadachverbände beeinflusst, jedoch distanziert sie sich z.T. sehr stark davon. Zwar sind die meisten *tendas* offiziell registriert und gehören einer der vielen Dachverbände an, doch sind sie weitgehend autonom in ihrer Religionsausführung.

Die Umbanda kann trotz der kurzen Zeit ihres Bestehens auf eine eigene Tradition zurückblicken, die für sie charakteristisch ist. So bilden die beiden Figuren des Caboclo, des Geistwesens indigener Völker Brasiliens, und die Figur des Preto Velho, Geistwesen afrikanischer Sklaven aus Brasiliens Kolonialzeit, die zentralen Wesen des umbandistischen Pantheons. Außerdem gibt es die Geistergruppe der Baianos, einer ethnischen Gruppe aus dem Nordosten Brasiliens und die Gruppe von Pombagiras und Exus, dem Teufel assoziierten Geistwesen. Sie versinnbildlichen den sozialen Zustand der armen, unterdrückten und marginalisierten Brasilianer, die durch Archetypen dargestellt, den Prozess einer symbolischen Umkehrung in Götter darstellt.

Obwohl der Candomblé in akademischen Kreisen wesentlich mehr Aufmerksamkeit erfuhr als die Umbanda, ist letztere eine sehr populäre und weit verbreitete Religion in Brasilien, eine wirkliche „Religion des Volkes“. Dieser Umstand beschreibt jedoch nicht das Objekt (d.h. die Religion) an sich, sondern lediglich deren soziale Einbettung und sollte daher kein Grund sein, sie nicht soziologisch oder ethnologisch zu thematisieren. Dennoch wurde sie bislang von den Wissenschaften vernachlässigt und an so genannten „reinen“ bzw. „authentischen“ Religionen wie dem Candomblé oder dem Katholizismus gemessen. So ist sie wegen verschiedener Gründe zugänglicher als der Candomblé: Zum einen sind die finanziellen Kosten niedriger, um Rat zu suchen und sich in die Umbanda einweihen zu lassen. Zum anderen sind im Candomblé lediglich die Feste für die verschiedenen Orixás öffentlich zugänglich und die Initiation und verschiedene Heilungsrituale Außenstehenden in der Regel verschlossen. Diesbezüglich besteht eine Schweigepflicht. In der Umbanda hingegen werden die Schulungen der Medien und die Krönungen von Caboclos, also der Initiation in die Religion, zwar häufig in engem Kreis abgehalten, sind aber für Außenstehende nicht verschlossen. Im Gegensatz zu öffentlich zugänglichen Festen des Candomblé – bei dem die Orixás zwar durch Menschen verkörpert werden, jedoch nicht reden – ist es zentrales Anliegen in einer Sitzung bzw. *gira* der Umbanda, dass die Besucher sich regelmäßig direkt mit Geistern verstorbener Menschen auseinandersetzen, indem sie sich vor ihnen hinstellen oder auf Schemel setzen, um sich persönlich mit ihnen zu unterhalten. Die Sprache bzw. das Gespräch bildet (wie im Kardezismus) das hauptsächliche Verbindungsglied zwischen den transzendentalen und den materiellen Welten. Die Geister helfen den Hilfesuchenden, in einer unübersichtlich gewordenen Welt Entscheidungen zu fällen sowie sich in der Vielfaltigkeit von Werten zu orientieren. Heilungsprozesse von Krankheiten und Problemlösungen emotionaler und sozialer Art wie Partnersuche und Arbeitslosigkeit sind hauptsächliches Aufgabengebiet dieser magischen Art von Religion.

Der umbandistische Altar – die so genannte *congá* – der aus verschiedenen hierarchisch angelegten Ebenen besteht, ist von einer Jesus- oder einer Maria-Figur gekrönt, die ebenfalls Oxalá bzw. Iemanjá repräsentiert. Diese synkretistische Gleichsetzung, die doppelte Identifikation

einer Form, stammt aus der repressiven Kolonialzeit, wo jegliche afro-brasilianische Religionsausübung verboten war. Um trotzdem ihren Göttern Reverenz erweisen zu können, wurden im Candomblé die Orixás durch ihre katholischen „Entsprechungen“ aufgrund ähnlicher Attribute und Legenden versteckt. In der jungen Umbanda hingegen sind beide Konzepte ineinander verschmolzen. Unsichtbar wie der monotheistisch verstandene Gott der Christen sind die den Menschen sonst nahen und ähnlichen afrikanischen Götter des Candomblé anhand des Volkskatholizismus in die bunten Gipsfiguren der heiligen Barbara (Iansã), des heiligen Georg (Oxóssi), des heiligen Lazarus (Obaluaê) etc. transformiert. Die Zeitung *Umbanda Hoje* spricht exemplarisch von den „Lehren des Meisters Jesus, unser Vater Oxalá“, wie es auch auf den Pappkästchen für Räucherwerkzeug zu lesen ist. Die Orixás werden in der katholischen Interpretation der brasilianischen Gesellschaft und somit in der Umbanda als transzendent und distanziert definiert. Aufgrund ihrer großen Göttlichkeit werden sie in der Umbanda nicht inkorporiert⁷⁸.

Im Folgenden soll eine Auflistung der synkretistischen Entsprechungen von Orixás mit den jeweiligen katholischen Heiligen, wie sie in São Paulo vorkommt, dem allgemeinen Überblick dienen. Diese synkretistischen Entsprechungen unterscheiden sich zum Teil erheblich in den verschiedenen Landesteilen Brasiliens. So wird Ogum in Bahia mit dem Heiligen Antônio und in Rio de Janeiro mit dem Heiligen Georg synkretisiert, Oxóssi in Pernambuco mit dem Heiligen Michael, in Bahia mit dem Heiligen Georg und in Rio de Janeiro mit dem Heiligen Sebastian gleichgestellt. Diese Gleichsetzung von yorubanischen Gottheiten mit katholischen Heiligen basiert auf unzähligen empirischen Referenzen.

Orixá	katholische/r Heilige/r
Erê/Ibeji	Heiliger Cosimos und Heiliger Damian
Euá	Heilige Lucia
Exu	Teufel ^{xii}
Iansã oder Oiá	Heilige Barbara
Iemanjá	Maria: Unsere Liebe Frau der Empfängnis
Logun-Edé	Erzengel Michael
Nanã	Heilige Anna
Obá	keine Entsprechung
Oboluaiê, Omolu oder Xapanã	Heiliger Lazarus
Ogum	Heiliger Georg
Ossaim	Heiliger Benedikt
Oxalá	Jesus
Oxum	Maria: Unsere Liebe Frau der Schmerzen
Oxumarê	Heiliger Bartholomäus
Oxóssi	Heiliger Sebastian
Xangô	Heiliger Hieronymus

Eine wichtigere Position im alltäglichen Leben der Gläubigen nehmen jedoch die brasilianischen Geistwesen ein, die ich in Kapitel 4 ausführlich vorstellen werde.

xii Im Katholizismus ist der Teufel kein Heiliger. Da er aber in der Umbanda gleichwertig wie die anderen spirituellen Wesen mit den yorubanischen Gottheiten synkretisiert wird, habe ich ihn mit in diese Liste der Vergleiche aufgenommen.

2.3.1 Die Entstehung der Umbanda⁷⁹

Der Anfang des 20. Jahrhunderts war in Brasilien stark von den gesellschaftlichen Veränderungen der Jahrhundertwende geprägt worden: 1888 war in Brasilien als letztem Land der Welt aus wirtschaftlichen Gründen die Sklaverei abgeschafft worden, ein Jahr darauf wurde die Föderative Republik Brasiliens ausgerufen und 1890 die Trennung von Staat und Kirche rechtlich festgelegt. Das Land industrialisierte sich zunehmend seit 1870 und wurde durch das darauf folgende Anwachsen der Großstädte im Südosten des Landes durch verschiedene Immigrationswellen aus Europa aus seiner traditionellen Wirklichkeit herausgerissen. So umfasste die Einwanderung in den Jahren 1871–1920 über drei Millionen Menschen. Millionen einstiger Sklaven, nun freie schwarze Brazilianer, konkurrierten auf dem Arbeitsmarkt mit den italienischen, deutschen, polnischen und portugiesischen Einwanderern. Die Stadt wurde in diesem historischen Prozess zum Mittelpunkt des sich neu fundamentierenden kapitalistischen Systems. Dort trafen die verschiedensten Bevölkerungsgruppen aufeinander. Unter der Herrschaft des faschistischen Diktators Getúlio Vargas im *Estado Novo* (Neuer Staat, 1937–1945) wurden die Europäer gezielt von der brasilianischen Regierung angeworben, um die schwarzafrikanischen Sklaven aufgrund des Sklavenimportstopps „abzulösen“ und aufgrund rassistischer Einstellung die Erbmasse der Nation zu erhellen und zu „verbessern“, indem die Minderwertigkeit der Nachfahren der schwarzen Sklaven propagiert wurde. Von der Regierung wurde aufgrunddessen als brasilianische Nationalidentität, der so genannten *brasilidade*, die Ideologie der Mestizisierung propagiert und die Modernisierung des Landes wurde ideologisch mit Europäisierung und „Einweißung“ (*embranquecimento*) gleichgesetzt. Dieser Homogenisierungsimperativ der Nationenbildung wirkte sich auf alle sozialen und kulturellen Ebenen in Brasilien aus. Rechtliche und soziale Maßnahmen, um die schwarze Bevölkerung in die sich aufbauende Gesellschaft der Republik zu integrieren, wurden keine erlassen, obwohl sie kein eigenes Land besaßen und diskriminiert wurden⁸⁰.

Das Wort *afro-brasilianisch* kann als eine postmoderne Antwort auf diese rassistische Fortschrittsgläubigkeit der Moderne verstanden werden. Es zielt politisierend auf eine Abgrenzung zur historischen Wunschvorstellung der brasilianischen Elite eines weißen Nationalcharakters ab.

Alle Kulturphänomene, die von afrikanischen Ideen beeinflusst wurden, werden daher identitätsstiftend mit diesem Begriff versehen. Das ist wissenschaftlich nicht immer richtig, da die Umbanda z.B. ein typisch brasilianisches Profil (d.h. ein euro-afro-indigen-brasilianisches) hat. So fragte der Universitätsprofessor Ronaldo Salles Senna in einem seiner Kurse auf zynische Art und Weise: „Wieso wird der Candomblé als afro-brasilianisch bezeichnet und der Katholizismus nicht als eurobrasilianisch?“⁸¹ Er benennt damit die absurde Abwesenheit in der Geschichtsschreibung Brasiliens von kulturellen Elementen, die aus Afrika stammen. Das Wort offenbart somit diesen Prozess, der die Bewusstwerdung und Würdigung von aus Afrika beeinflussten Kulturphänomenen in Brasilien anstrebt, jedoch (noch?) keine Selbstverständlichkeit darstellt. Schmidt⁸² lehnt die Präposition *afro* ab, da es sich um eine aus den USA importierte Begrifflichkeit handelt, die auf der dortigen nach Rassen getrennter Gesellschaft beruht. Die Karibik – und auch Brasilien – ist jedoch als soziale Gesamtheit von afrikanischen Kulturelementen beeinflusst und nicht lediglich deren schwarze Menschen.

Die Umbanda wurde den Forschungen Diana Browns zufolge von einer kardezistischen Gruppe der Mittelschicht in einer einzigen *tenda*, der von Zélio de Moraes am Wasserfall von Macacu im Bundesstaat Rio de Janeiro, Anfang der 20er Jahre gegründet und ist 1927 nach Niterói umgezogen. Afrobrasilianische Praktiken der Macumba wurden in den kardezistischen Spiritismus integriert. Die umbandistische Zeitung *Umbanda Hoje* datiert die Entstehung der Umbanda durch Zélio wiederum auf den 16. November 1908. 1918 gründete er dieser Version gemäß weitere sieben *tendas*, die den Ausgangspunkt für die Verbreitung in andere brasilianische Bundesstaaten bereitete⁸³.

„Am 15. November wurde der junge Zélio zur Teilnahme an einer Sitzung eingeladen und nahm einen Platz am Tisch ein. Von einer fremden Kraft, die größer als sein eigener Wille war, eingenommen und den Regeln widersprechend, die es verhinderten, dass irgend jemand der Anwesenden am Tisch sich entfernte, erhob sich der Jüngling und sagte: „Hier fehlt eine Blume“ und verließ das Zimmer in Richtung des Gartens und kam kurze Zeit später mit einer Blume wieder, die er in die Mitte des Tisches legte. Diese ungewöhnliche Haltung löste fast einen Tumult aus. Die Arbeit wieder aufnehmend, manifestierten sich Geistwesen in den kardezistischen Medien, die sich als

schwarze Sklaven und Indianer benannten. Sie wurden dazu eingeladen, sich aufgrund ihres Zustands der spirituellen Rückständigkeit zurückzuziehen. Wieder dominierte eine fremde Kraft den jungen Zélio und er sprach, ohne dass er wusste, was er sagte. Er hörte die Leiter der Arbeiten lediglich seine eigene Stimme nach dem Grund fragen, wieso sie die Kommunikation mit diesen Geistern nicht akzeptierten und warum sie lediglich wegen vergangener Leben als zurückgeblieben angesehen werden. Es folgte ein hitziger Dialog und die Verantwortlichen dieser Sitzung versuchten, die unbekannten Geister zu doktrिनieren und wegzuschicken [...]. Ein sehendes Medium fragte: „Warum spricht der Bruder in diesen Begrifflichkeiten, damit beabsichtigend, dass die Leitung die Manifestation von Geistern akzeptiere, die aufgrund der Stufe ihrer Kultur, die sie bei ihrer Verkörperung [in ihrem Leben, Anm.d.Ü.] einnahmen, ganz offensichtlich zurückgeblieben sind? Warum sprichst du auf diese Art und Weise, wenn ich doch sehe, dass ich mich an einen Jesuiten wende, dessen weißes Priestergewand eine Aura des Lichtes widerspiegelt? Und wie ist dein Name, Bruder? Und der unbekannte Geist sagte: „Wenn ihr die Geistwesen von Schwarzen und Indianern als rückständig bewertet, dann muss ich sagen, dass ich morgen (am 16. November) im Hause meines Apparats [seines Mediums, Anm.d.Ü.] sein werde, um den Anfang für einen Kult zu geben, in dem diese Brüder ihre Botschaft vermitteln können und so ihre Mission erfüllen können, die die spirituelle Welt ihnen anvertraut hat. Es wird eine Religion sein, die zu den Armen sprechen wird, indem sie die Gleichberechtigung symbolisiert, die zwischen allen Brüdern existieren sollte, verkörpert oder nicht verkörpert. Und wenn ihr meinen Namen wissen möchtet, dies ist er: Caboclo das Sete Encruzilhadas [Caboclo der Sieben Kreuzungen], weil es für mich keine verschlossenen Wege geben wird. Das sehende Medium wendete ein: „Glaubt der Bruder, dass jemand seinen Kult besuchen wird?“ fragte er mit Ironie. Und der schon identifizierte Geist sprach: „Jeder Hügel von Niterói wird als Sprachrohr dienen, wenn ich morgen den Kult beginne.“⁸⁴

Ronaldo Linares oder Demétrio Domingues sollen die Umbanda dieser Version nach später in São Paulo eingeführt haben. Das erste Zentrum der Umbanda von São Paulo wurde 1930 unter dem Namen *Centro Espírita Antonio Conselheiro*^{xiii} amtlich registriert. Es wurde im allgemei-

xiii Antônio Conselheiro war ein Wanderprediger im *sertão* (Wüste) des Nordostens Brasiliens am Anfang des 20. Jahrhunderts, der die Stadt Canudos im christlichen Glauben und gegen die junge Republik aufbaute. Sie wurde auf grausame Art und Weise vom Militär der neuen Regierung zerstört.

nen davon ausgegangen, dass die Umbanda ein typisches Phänomen von Rio de Janeiro sei, da sie in São Paulo bis in die 1980er Jahre unerforscht blieb, obwohl der größte Teil der Teilnehmer am 1. Kongress der Umbanda 1941 *mães-* und *pais-de-santo* aus São Paulo waren. Roger Bastide vertritt im Gegensatz zu Brown die Meinung, dass die Umbanda nicht an einem einzigen Ursprungsort festzumachen sei, sondern sich als eine Bewegung in verschiedenen Bundesstaaten des Südosten Brasiliens gleichzeitig entwickelte, ohne dass zwischen diesen verschiedenen *tendas* eine nachweisbare Beziehung von Einflüssen bestanden habe. So gab es in den 1920er Jahren in Niterói die *tenda* von Zélio Moraes, in Rio de Janeiro die von Benjamin Figueiro und in Porto Alegre die von Otacílio Charão.

Einig sind sich die Forscher über die Entstehung der Umbanda darin, dass sie als Resultat einer gegenseitigen Beeinflussung vom Kardezismus und afrobrasilianischen Religionen angolischer Tradition entstanden ist. Reginaldo Prandi nimmt an, dass sich die Umbanda aus der Zusammenführung des Candomblé-de-Caboclo bzw. der Cabula und des Kardezismus konstituiert, indem von kardezistischen Medien afrikanische und indigene Geister empfangen wurden, die als unrein für das Anliegen der spirituellen Weiterentwicklung des orthodoxen Kardezismus empfunden wurden. Im Zuge dieser Erfahrungen entstanden ab 1920 neuartige Zusammenkünfte, in denen bewusst die abgewerteten Geister konsultiert wurden⁸⁵.

Obwohl die Umbanda eine animistische Lobpreisung der Natur ist – in deren Sichtweise jeder Stein, Berg oder Fluss eine Seele und somit eigenes Lebensrecht besitzt – ist sie ein urbanes Phänomen. Sie ist in den beiden Städten Rio de Janeiro und São Paulo im Südosten Brasiliens entstanden, die um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert aufgrund ihrer Urbanisierung und Industrialisierung den größten Bevölkerungsanstieg in Brasilien zu verzeichnen hatten und sich aufgrund des Kaffeeanbaus zum ökonomischen Zentrum des gesamten Landes entwickelte. So wurden im Südosten die europäischen Neuerungen (auf religiöser Ebene vor allem der Kardezismus) mit in die sich wandelnde Gesellschaft integriert, während im Nordosten die afrikanischen Traditionen umso intensiver

bewahrt wurden. Dort breitete sich die Umbanda erst später aus^{xiv 86}. 1970 betrug der Prozentsatz der Umbanda- und kardezistischer Gläubiger in der Stadt bereits 84,9 % im Vergleich zu 63,7 % Katholiken. Auf dem Land betrug der Anteil des euro- und afrobrasilianischen Spiritismus nur 15,1 %⁸⁷.

In der Stadt spiegelte sich die ideelle Entwicklungsfähigkeit der Geistwesen durch den Glauben an eine schnellere, industrialisierte, fortschrittlichere Gesellschaft wieder. Der Glaube an eine spirituelle Evolution, wie es die Umbanda aus dem Kardezismus übernommen hat, korrespondierte mit der sozialen Dynamik am Anfang des 20. Jahrhunderts. Erstmals wurde auf gesellschaftlicher Ebene die patriotische Suche nach brasilianischen Symbolen durch den Eintritt Brasiliens 1917 in den Ersten Weltkrieg gefördert, was sich exemplarisch in der legendären *Semana de Arte Moderna* (der Anfang der Moderne in der Kunst Brasiliens) 1922 in São Paulo widerspiegelte. Sie basierte intellektuell auf dem *Manifesto Antropófago* (Manifest der Menschenfresserei) von Oswald de Andrade. Als zynische Reaktion auf die europäischen Abhängigkeiten der Vergangenheit verspeisten die brasilianischen Intellektuellen dieser Zeit symbolisch die feindlichen Europäer, um sie sich mit ihrer Kreativität und Kraft nach indianischem Ritus „einzuverleiben“, um sie daraufhin zu überwinden und durch Bewusstwerdung auch der afrikanischen und indianischen Anteile zu einer eigenen brasilianischen Identität zu finden. In den ersten drei Dekaden kam es zu Bestrebungen, in denen die Frage nach einer nationalen Einheit artikuliert wurde; bestimmte brasilianische Phänomene wie der Karneval und der Samba wurden erstmals sozial aufgewertet. Ideologische Grundlage bildete die 1933 von Gilberto Freyre veröffentlichte Studie der brasilianischen Gesellschaft *Casa Grande e Senzala* (Herrenhaus und Sklavenhütte), die als Ursprungsmythos der brasilianischen Nation gefeiert wurde. Darin begründete er die Ideologie einer so genannten Rassendemokratie (*democracia racial*) als Ausdruck eines brasilianischen Nationalcharakters, der sich auf die große biologische Vermischung vor allem von weißen Europäern und schwarzafrikanischen Sklaven während der Kolonialzeit und einer pluriethnischen

xiv 1953 wurde das erste Zentrum der Umbanda in Fortaleza, Ceará, von Mãe Júlia gegründet, die sich in Rio de Janeiro initiieren ließ.

Gesellschaft der Moderne begründet und die These vertritt, dass es in Brasilien keine zwischenmenschlichen Vorurteile bzw. Rassismus gäbe. Die Umbanda wird als Ausdruck dieses Glaubens an eine gleichberechtigte Rassendemokratie interpretiert, die sich durch die harmonische Vereinigung aller kulturellen (Rand-)Gruppen der Gesellschaft charakterisiert. Die ersten intellektuellen Anführer der Umbanda kamen jedoch aus der weißen Mittelschicht und waren meist ehemalige Kardezisten, so dass diese Vereinheitlichung im Gegensatz zu der eigentlichen Wirklichkeit der *tendas*, der heiligen Orte der Umbanda, stand⁸⁸.

Im Gegensatz zum Candomblé, einer Religion des Widerstands schwarzer Bevölkerungsgruppen gegenüber der weißen Dominanz, verfolgte und verfolgt bis auf den heutigen Tag die Umbanda eine Politik der harmonisierenden *melting-pot*-Ideologie. So wird angenommen, dass sich Indianer und Schwarze durch ihren Schmerz der Erfahrung des Sklavenseins vereinten, um den weißen Menschen nicht als Unterdrücker und Feind zu bekämpfen, sondern ihn durch ihre Religion vom Guten zu überzeugen:

„Die Umbanda organisiert sich von unten nach oben, indem sie sich auf das menschliche Elend begründet, auf den Schmerz, welcher das Herz der Massen unterwirft, auf die von schwarzen Sklaven auf den Plantagen vergossenen Tränen, auf die Angst des Caboclo im Anbetracht des zerstörten Dorfes und auf die Folter der Ahnen, die die Seele des weißen Mannes in der Form des Terrors und der Gewissensbisse verfolgt.“⁸⁹

Die Entstehung der Umbanda war trotz der „weißen“ Repräsentation nach außen immer von der Frage nach Integration und Legitimation in und gegenüber der brasilianischen Gesellschaft geprägt. So wurden auf dem ersten Umbanda-Kongress 1941 in Rio de Janeiro ideologische Diskurse der Umbanda-Elite des historischen Ursprungs dieser jungen Religion erörtert. Um sich gegenüber der brasilianischen Gesellschaft zu legitimieren, deren Machtstrukturen sich auf weiße Bevölkerungsgruppen stützten, wurde die Umbanda ideologisch auf die Doktrin Allan Kardecs fundiert. In verschiedenen Interpretationsansätzen wurde sie auf als alt und rein geltende Traditionen zurückgeführt: So soll sie über Afrika, dem Kontinent der „Wiege der Menschheit“, aus dem hinduistischen Indien

gekommen sein. Das afrikanische Erbe wurde im Zusammenhang mit der Existenz der Zivilisation von Lemuria erklärt, jener Landmasse, die angeblich eine Verbindung zwischen dem afrikanischen Kontinent und Indien bildete. So sollte die Umbanda gegenüber evolutionistisch interpretierten „primitiven“ Praktiken aus Afrika abgegrenzt werden. Der Begriff Umbanda wurde etymologisch aus der „ältesten und vornehmsten Sprache“, dem Sanskrit, abgeleitet. Die Worte „aum“ und „bandhâ“ würden somit die Bedeutung „Grenze im Unbegrenzten“ erhalten. Eine andere Version interpretierte die Umbanda jedoch als eine Weiterentwicklung des Candomblé, der evolutionistisch zurückgeblieben sei und als „Schwarze Magie“ betitelt wurde. So wurde die Umbanda vom Candomblé mit den Begriffen *Umbanda pura* (reine Umbanda), *Umbanda limpa* (saubere Umbanda) und *Umbanda branca* (weiße Umbanda) abgegrenzt. Andere Theoretiker, wie Trancredo da Silva Pinto, leiteten den Begriff Umbanda jedoch direkt aus dem südangolanischen Raum Luandaquicos her. In Brasilien gäbe es dieser Version nach die Umbanda schon seit Mitte des 16. Jahrhunderts. Es fällt auf, dass eine neue Religion geschaffen wurde, die sich auf alte, schriftliche Überlieferungen der Tora, der Bibel, der Veden und andere Traditionen stützen wollte⁹⁰.

In der akademischen Literatur entsteht ein widersprüchliches Bild der Umbanda: Zum einen wird sie als eine Religion der weißen Mittelschicht interpretiert und auf weit entfernte Ursprünge zurückgeführt, zum anderen als der „niedere Spiritismus“ marginalisierter Bevölkerungsgruppen, d.h. hauptsächlich als eine Religion von Schwarzen bzw. Mestizen und als afrikanisch interpretiert. Meiner Meinung nach kommt dieses verwirrende Bild durch die zwei Seiten einer jeden Religion zustande: der offiziellen und der tatsächlich praktizierten Religion. Pordeus weist in diesem Zusammenhang auf die Künstlichkeit von brasilianischen Institutionen und deren tiefen Kluft zur gelebten Realität hin. In Brasilien habe es zuerst den Parlamentarismus gegeben und dann Wahlen, zuerst Hochschulen und dann Alphabetisierung, zuerst Banken und dann Wirtschaft, kurz: zuerst ein Bewusstsein für das Äußere und dann für das Innere⁹¹.

Von großer Wichtigkeit auf diesem Kongress war auch die bis heute anhaltende Diskussion um die Uniformität bzw. institutionelle Einheit der Umbanda, d.h. eine einheitliche Liturgie und Ethik durch eine schriftlich festgelegte Doktrin. Denn obwohl sich die einzelnen *tendas*

auf das grundlegende Gesetz der Caritas begründen, was sie aus dem Kardezismus entlehnt haben, gibt es keine allgemeingültige Lehre. So wurden bestimmte Riten, wie etwa das Blutopfer von Tieren oder das Scheren von Haaren während der Initiation wie im Candomblé, in der Umbanda aufgegeben, weil es als „primitiv“ galt und gilt. Auch der Gebrauch von alkoholischen Getränken, die etliche Geister gerne trinken, und das Rauchen von Zigarren und die Annahme von Geld als Gegenleistung für spirituelle Hilfen wurden im Zuge dessen für das umbandistische Ritual stigmatisiert. Bestimmte Regeln für die Dauer der religiösen Zusammenkünfte, die Trommeln bis in die Nacht untersagen sollten, wurden vorgeschrieben. Insbesondere sollten jedoch die Geister der Pombagiras und Exus wegen ihrer zwiespältigen Moralität und die Opfergaben (*despachos* oder *ebós*) an die yorubanischen Gottheiten ausgrenzt werden. Diese Versuche einer einheitlichen Ausführung sind bis heute gescheitert⁹².

Die Institutionalisierung bzw. die „Bürokratisierung des Kultes“⁹³ der Umbanda durch Dachorganisationen in São Paulo begann 1953^{xv} als Schutz gegenüber der vorurteilsverhafteten und diskriminierenden Polizei und Justiz und dem Bestreben nach sozialer Anerkennung durch die Gesellschaft. Sie nehmen die Position von Gewerkschaften ein, die ihre einzelnen Mitglieder gegenüber Anschuldigungen von außen verteidigen. Durch sie wurde der Versuch unternommen, spontan aufkommende religiöse Erlebnisse in den einzelnen *tendas*, die im Allgemeinen sehr wenig Kontakt untereinander pflegen, zu generalisieren und ideologisch zu systematisieren. Während die Dachorganisationen die Umbanda nach außen, d.h. der brasilianischen Gesellschaft gegenüber, repräsentieren und die Gläubigen durch ihre Registrierung einigen und homogenisierende Regeln aufstellen, fungieren intern die einzelnen *tendas* als Struktur des religiösen Raumes. Dies führt aufgrund von unterschiedlichen Auslegungen von Ritualen zu Konflikten, gleichzeitig besteht aufgrund der Abhängigkeit aber auch eine dynamische Interaktion zwischen beiden⁹⁴.

xv In Rio de Janeiro wurde die erste Dachorganisation 1939 unter dem Namen *União Espírita de Umbanda (UEUB)* gegründet.

Die Vorstellung einer einheitlichen Nation, die in dem Bestreben einer Harmonisierung der verschiedenen soziokulturellen Gruppen in der brasilianischen Gesellschaft durch die Entstehung der Umbanda zum Ausdruck gebracht wurde, hat sich in postmodernen Zeiten geändert. Heutzutage akzentuieren die verschiedenen sozialen Gruppen ihre Unterschiede und kritisieren die vorher kaschierte Diskriminierung.

2.3.2 Popularität und Opposition

Die afrobrasilianischen Religionen sind in den Medien allseits präsent und zu bestimmten Festtagen nehmen auch Nichtgläubige an den verschiedenen Festlichkeiten für bestimmte Gottheiten und Geistwesen im öffentlichen Raum teil. Selbstbewusst treten die afrobrasilianischen Religionen in den Texten und Rhythmen brasilianischer Musiker in Erscheinung. Clara Nunez und Martinho da Vila thematisieren die Geistwesen der Umbanda. Auch andere Medien trugen zur Verbreitung der Umbanda bei: 1947 wurde die erste umbandistische Radiosendung *Melodias de Terreiros* mit den *pontos cantados* (Gesänge der Umbanda) ausgestrahlt. 1949 wurde die erste, monatlich erscheinende und kostenlose Zeitschrift der Umbanda, das *Jornal de Umbanda*, erstmals veröffentlicht.

Im allgemeinen ist dennoch eine grundlegende Ablehnung zu bemerken. Die so genannten afrobrasilianischen Religionen, die alle mehr oder weniger einer afrikanischen Matrix folgen oder einige ihrer Elemente in eine brasilianische Religion integriert haben, sind in Brasilien zwar allseits etisch bekannt, aber nicht immer emisch verstanden. Trotz vieler Diskussionen herrschen Unwissenheit und Vorurteile vor⁹⁵. So wird auch im Deutschen gerne der Begriff „Aberglaube“ verwendet, der im Grunde genommen immer der Glaube des abstrakt gedachten anderen ist. Selbst überzeugte Atheisten benennen das Christentum nicht als „Aberglauben“, wohl aber den Candomblé. So bekennen sich sogar meistens die Gläubigen dieser Religionen auch nicht öffentlich zu afrikanisch beeinflussten Religionen⁹⁶. Der von Forschern der Universität UFPE so genannte Candomblé umbandizado (umbandisierter Candomblé) wird in Pernambuco mit dem Namen Xangô bezeichnet, während die Gläubigen ihn häufig als Spiritismus benennen. Auch viele Umbandisten des *terreiro* von Dona Zilda bezeichneten sich als Spiritisten, was sie als Synonym ihrer eigenen Religion verstanden. Obwohl alle diese Religio-

nen spiritistisch sind, ist im allgemeinen brasilianischen Sprachgebrauch damit der Kardezismus gemeint. Die Kardezisten wiederum betonen ihre Herkunft von Allan Kardec, da sie sich von anderen Formen des Totenkultes distanzieren wollen. So ist interessant zu beobachten, dass verschiedene Begrifflichkeiten für ähnliche Phänomene in verschiedenen Religionen und Situationen auftauchen, d.h. im Kardezismus wird von *centros*, in der Umbanda von *tendas* und im Candomblé von *terreiros* gesprochen oder das umbandistische Medium wird im Kardezismus als Apparat bzw. Gerät und im Candomblé als *filba*- oder *filho-de-santo* bezeichnet.

Vorurteile gegen die afrobrasilianischen Religionen gibt es in der Gesellschaft schon seit der Zeitepoche der Kolonisation durch ihr ökonomisches Fundament, dem Sklavenhandel. Sie begründeten sich auf die Angst der weißen Plantagenbesitzer vor der Macht der unterdrückten schwarzen Bevölkerung. Tatsächlich waren diese Religionen aufgrund der historischen Erfahrungen der Sklaverei immer diskriminiert und stigmatisiert und daher Ausdruck marginalisierter Bevölkerungsgruppen, die eine weiße Repräsentation zur Legitimierung verwendeten. Bis Mitte der 1930er Jahre waren sie beim Schutzdienst für Geisteskrankte, dem *Serviço Mental de Assistência aos Psicopatas*, registriert. Viele gaben sich auch als Karnevalsvereine aus. Anders als die Kardezisten, die niemals ernsthaften Verfolgungen ausgesetzt waren, konnten sich die Umbandisten nur durch Geldzahlungen schützen, um direkte Übergriffe der Kontrollorgane zu vermeiden. Es ist kein Zufall, dass der Arzt Raimundo Nina Rodrigues der Medizinischen Fakultät von Bahia Ende des 19. Jahrhunderts die ersten Aufzeichnungen über eine der afrobrasilianischen Religionsausübungen – über den Candomblé in Salvador – anfertigte, die er als hysterisch und geisteskrank einstufte. Diese psychische Fehlentwicklung der Schwarzafrikaner entstehe seiner These nach durch die Unangepasstheit der Sklaven an die okzidentale Kultur des einstigen Sklavenhalters. Auch heutzutage werden diese Religionen auf die Funktion einer „Psychotherapie der Armen“ reduziert. Zwar eröffnen sich dadurch für die Forschung interessante Interpretationsansätze, jedoch kann es sich dabei lediglich um ein Aspekt unter vielen anderen handeln⁹⁷.

Durch das starke Anwachsen nicht ausschließlich christlicher Religionen motiviert, verkündete die katholische Kirche 1953 durch eine brasilianische Bischofskonferenz unter dem Vorsitz Frei Kloppenburgs eine *Kampagne gegen spirituelle Häresie*, die sich gegen den Kardezismus, den Candomblé und (aufgrund des großen Einflusses in der Gesellschaft des brasilianischen Südostens) vor allem gegen die Umbanda richtete. In Kloppenburgs Buch *Umbanda in Brasilien: Orientierung für Katholiken* wird daher die Umbanda als ein Hort von abergläubischen, fetischistischen und unmoralischen Praktiken dargestellt, die eine Bedrohung für die geistige Gesundheit, die Hygiene und die Sicherheit darstellten. In einem kirchlichen Bulletin unterstützte der Kardinal Motta diese Auffassungen über die junge Religion Umbanda, die er abfällig Macumba nannte und sie als heidnisch, ketzerisch und primitiv bezeichnete. Durch die das christliche Denken fundamentierende Dichotomie, der Trennung von „gut“ und „schlecht“ als abstrakt gedachte moralische Kategorien werden die verschiedenartigsten Götter und Geister als teuflisch verurteilt, die durch Exorzieren ausgetrieben werden müssen. Erst durch das zweite *Vatikanische Konzil* (1962–1965) wurde diese Hetzkampagne beendet und durch ökumenische Zusammenarbeit ersetzt⁹⁸.

Die Militärdiktatur von 1964–1985 hingegen funktionalisierte den nationalen Aspekt der Umbanda. In Rio de Janeiro wurde in den 1960er Jahren ein großes Denkmal eines Preto Velho aufgestellt, an dessen Platz sich jährlich am 13. Mai zum Tag der Abschaffung der Sklaverei in Brasilien Umbandisten und zahlreiche Politiker versammelten, um ihm Ehre zu erweisen. 1966, etwa 40 Jahr nach ihrem Bestehen, wurde die Umbanda in Brasilien offiziell anerkannt und wird heutzutage als eigenständige Konfession angeführt⁹⁹.

Exemplarisch lässt sich die Ablehnung afrobrasilianischer Religiosität an dem Begriff Macumba erläutern, der als Überbegriff alle afrobrasilianischen Religionen, besonders die bantischen Ursprungs, zusammenfasst. Ursprünglich handelte es sich um eine Religion im Südosten Brasiliens, die sich aus der Cabula und Elementen der Yoruba-Ewe-Mythologie ergab, die Arthur Ramos in Rio de Janeiro in den 1930er Jahren beschrieb. Heutzutage wird der Begriff – obwohl er teilweise in wissenschaftlicher Literatur und Vorträgen fälschlicherweise die Umbanda bezeichnet – jedoch durchgängig, d.h. von Außenstehenden und auch

von Gläubigen der Umbanda und des Candomblé, pejorativ verwendet. Es wird damit in Verbindung gebracht, dass jemand durch Gaben an Exu (dem synkretisierten Teufel der Umbanda) im Namen der schwarzen Magie „Böses im Schilde führt“, einen Schadens- und Abwehrzauber einsetzt. Nach Dona Zildas Aussage bezeichnet das von Außenstehenden verwendete Wort Macumba die auf religiöser Ebene bezeichnete Quimbanda, die schwarze Magie. Manchmal verwenden Gläubige der Umbanda und des Candomblé den Begriff Macumba auf eine ironische Art und Weise, weil ihnen die soziale Ablehnung ihrer Religion bewusst ist. Wenn sie jedoch selbstbewusst und stolz von ihrer Religion sprechen, verwenden sie das Wort Umbanda bzw. Candomblé¹⁰⁰.

2.4 Candombanda und Umbandomblé: Synkretisierte Formen

Aus den beiden größten afrobrasilianischen Religionen Umbanda und Candomblé haben sich im urbanen Kontext vermischte, hybride Riten gebildet, die sich aus der religiösen Biographie der Kulteiter ergeben. In Pernambuco werden sie *cultos traçados* genannt, d.h. miteinander verschränkte Kulte. Wenn eine *mãe*- oder ein *pai-de-santo* in einer Umbanda „gemacht“ (*feito*, d.h. initiiert) wurde und später sich auch noch in den Candomblé einweihen ließ, so entstehen zwischenliegende Modelle, so genannte Umbandomblés. Oder Eingeweihte eines Candomblé nehmen wegen ihrer größeren Popularität Elemente der Umbanda auf und bilden eine Candombanda. Zum Teil pendeln die Gläubigen auch zwischen einzelnen *terreiros* des Candomblé und der Umbanda. Diese neuen Begrifflichkeiten sind sowohl emische – manchmal pejorativ oder spaßig konnotierte – Kategorien, als auch klassifikatorische Kategorien der Forscher. Reginaldo Prandi hat in seinen Forschungen Anfang der 1990er Jahre 60 Kultstätten dokumentiert. Darunter befanden sich die Mehrzahl in einem religiösen Wandel, was sich teilweise in der Namensgebung wie z.B. *Centro Espírita de Umbanda e Candomblé Caboclo Sete Flexas* (Spiritistisches Zentrum der Umbanda und des Candomblé des Caboclo der Sieben Bögen) widerspiegelt¹⁰¹.

Die Brasilianisierung bzw. Umbandisierung der afrobrasilianischen Religionen ist schon vom Jahrhundertwechsel vom 19. ins 20. Jahrhundert durch die Beschreibungen Nina Rodrigues von *terreiros* in Salvador bekannt, die getrennte Sitzungen für Geister praktizierte. Er unterschied damals in „reine“/„authentische“ und synkretistische Kulte, von denen er letztere gering schätzte. Diese Einschätzung beeinflusste nicht nur die anthropologische Ideengeschichte, sondern auch die religiösen und soziopolitischen Prozesse innerhalb der afrobrasilianischen Religionen bis heute. Etliche Forscher beschrieben bis heute diese Art von Mischungen der Religionen Candomblé und Umbanda. Auch Angela Lühning spricht in ihren Beobachtungen in Salvador da Bahia von Gläubigen, die Verbindungen zum Candomblé-de-Angola und dem Spiritismus haben, obwohl sie gleichzeitig im Candomblé nagô-ketu initiiert sind. Die vorliegende Arbeit wird genauer auf dieses Phänomen eingehen¹⁰².

In den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts war die Umbanda seit ihrer Gründung im Südosten und Süden des Landes die dominierende afrobrasilianische Religion. Durch die Migration vom Nordosten in den Südosten des Landes in den 1960er Jahren aufgrund ökonomischer Nöte jedoch breitete sich zunehmend der Candomblé in São Paulo aus, der anfangs zwar als „primitiv“ verpönt war, später aber aufgrund seiner „afrikanischen Authentizität“ soziale Aufwertung erhielt. Zudem entwickelte sich in Brasilien in den 1970er Jahren eine Kontrakultur der Mittelschicht, d. h. auch der akademisch gebundenen Intellektuellen, die für alles Marginalisierte Interesse entwickelte. Die Schwarzenbewegung klagte gleichzeitig den Rassismus in der brasilianischen Gesellschaft politisch an. So lösten sich im Zuge der Reafrikanisierungsbestrebungen viele Migranten, die sich aus Angst vor Verfolgung in die vorherrschenden Umbanda-*tendas* integriert hatten, aus der Umbanda und machten ihre eigenen Candomblé-*terreiros* bzw. Abzweigungen der Ursprungs-*terreiros* aus Bahia auf. Andererseits blieben die ehemaligen Umbandisten ihrer eigenen Religion treu, doch orientierten sich zunehmend an Bahia. So wurde es zu einer Tendenz, dass sich *mães*- und *pais-de-santo* der Umbanda in Candomblés von Bahia initiieren ließen, um sich sozial aufzuwerten bzw. als „kompetent“ eingestuft zu werden. Sie nannten im Zuge dessen ihre *terreiros* Umbandomblés oder *Umbanda Africana*

(afrikanische Umbanda), welche von der Umbanda-Elite als „Entstellungen“¹⁰³ bezeichnet werden. Es sind also zwei Reafrikanisierungstendenzen zu benennen: zum einen die Purifizierung innerhalb der Candomblés und zum anderen Neuorientierungen der Umbanda durch Integration von religiösen Elementen des Candomblé¹⁰⁴.

Die Reafrikanisierungstendenzen sind aber auch als eine kritische Antwort auf die Europäisierungstendenzen, d.h. die Christianisierung, der institutionellen Anführer der Umbanda-Dachverbände der 1960er Jahre zu verstehen, was in den 1970er Jahren einen „boom do Umbandomblé“¹⁰⁵ bewirkte, da sich die Gläubigen der einzelnen *terreiros* nicht mehr von oben leiten lassen wollten und stattdessen sich auch ihrer afrikanischen Herkunft erinnerten. Während die Umbanda in ihrer Entstehungszeit in den 1920er Jahren sich dadurch begründete, dass Traditionen afrikanischen Ursprungs sich mit neu eintreffenden Glaubensvorstellungen aus Europa vermischten, folgte ab den 1960er Jahren eine gegenteilige Bewegung: der Brasilianisierung folgte die Reafrikanisierung in der umbandistischen Religion. Das bedeutete einerseits die Hinwendung und Integration des Candomblé in die Umbanda, andererseits die Entstehung einer neuen Geistgruppe: die spirituellen Bahianer.

3 Religiöser Synkretismus in der Stadt



Autobahn im Zentrum von São Paulo

Der Synkretismus beschreibt eine durch Mischung von verschiedenen, teils gegensätzlichen Glaubenselementen entstandene neue Religion. Dieser Definition gemäß sind alle Religionen in ihrer Aufbau- bzw. Entstehungsphase synkretistisch zu nennen, da jede Religion Elemente ihrer Herkunft übernimmt und mit anderen Komponenten verbindet, wodurch letztendlich ein neues Religionssystem entsteht. Vertreter der etablierten Kirchen betrachten synkretistische Strömungen oder sogar neue Religionen negativ, da es ihr eigenes Machpotenzial bedroht. So taucht dieses Wort bezeichnenderweise nicht in Beschreibungen monotheistischer, dominanter Religionen auf, sondern lediglich in denen vielschichtig strukturierter Religionen. In Brasilien selbst wird es ausschließ-

lich auf den Volkskatholizismus und die afrobrasilianischen Religionen angewendet. Synkretistische Religionen in einstigen Kolonialgebieten können somit als Resistenzbewegung gegen eine passive Anpassung gelten, da sich die Gläubigen weigern, die ihnen einst zwangsweise indoktrinierte Religion ihrer ehemaligen europäischen Unterdrücker widerstandslos zu übernehmen. Es handelt sich um „Versuche, einen eigenen Stil gegen eine vorgefertigte Welt zu setzen“¹⁰⁶. Trotzdem ist diese Begrifflichkeit im europäischen Wissenschaftsbereich meist tendenziös von Theologen und Religionswissenschaftlern vereinnahmt worden, um die Vermischung christlicher und andersreligiöser Vorstellungsweisen zu beschreiben. Durch diese eurozentrische Blickrichtung wird daher meist über Themen wie Aufnahme, Übertragung, Übernahme, Aneignung und Vereinnahmung diskutiert und selten bzw. gar nicht von einer wahren, d.h. selbstbewussten Religionsvermischung von gleichwertigen Gruppen bzw. Weltansichten ausgegangen, wo sich ein Element nicht lediglich anpasst und das andere diese Annäherung wohlwollend interpretiert¹⁰⁷.

Während das Wort Synkretismus in Europa durch seine akademische Rezeption eine überhebliche Konnotation erhielt, ist es im brasilianischen und auch im lateinamerikanischen Kontext hingegen von Religionen und Kultur im allgemeinen nicht wegzudenken, weder auf wissenschaftlicher, noch auf populärer Ebene. Dessen Bedeutung ist gänzlich anders.

„Es ist offensichtlich, dass heutzutage der Gebrauch von vorurteilsvollen Begriffen wie Aberglaube, Zauberei, Hexerei oder überholten Ausdrücken wie Animismus und Fetischismus, wie sie in der Vergangenheit regelmäßig von Gelehrten angewendet wurden und weiterhin durch die Medien in Bezug auf die Religionen mit afrikanischen Ursprung verbreitet werden, erlaubt ist, um ihren spezifischen religiösen Charakter zu negieren. Der Begriff Synkretismus unterscheidet sich jedoch im objektiven Sinne [...] von diesen vorurteilsvollen Begriffen und besitzt keinen wertenden Unterton [...] Wir stimmen nicht zu, dass der Synkretismus einfach negiert oder versteckt wird, indem gesagt wird, dass er ein Phänomen gewesen ist, das in der Vergangenheit funktioniert hat und heutzutage sich im Verschwinden befindet.“¹⁰⁸

Der Begriff Synkretismus ruft in Lateinamerika heftige Diskussionen und Polemiken hervor, aber er ruft im Gegensatz zu Europa die gegensätzlichsten Meinungen hervor. Die einen empfinden ihn als Synonym für konfuse Mischungen, Verschmutzung, Verwirrung bzw. Chaos und Anpasstheit an einen Kultur-Kolonialismus, der nicht um die eigenen Rechte und die eigene Identität kämpft. In diesem Sinne wird Synkretismus als Häresie gegen die eigene Religion ausgelegt. Oder aber die Vereinigung von Gegensätzen wird im evolutionistischen Weltbild negativ bewertet oder abgestritten. Vor allem das afrikanische Erbe des Landes wird in Zeiten wirtschaftlicher Globalisierung entweder mit dem folkloristischen Etikett versehen oder als überholt und als Widerstand gegen wirtschaftliche Entwicklung interpretiert. Andere empfinden Synkretismen als die Vereinigung gegensätzlicher Kräfte, die ein demokratisches Mosaik an Lebensstilen eröffnet. Daher hat Bettina Schmidt im deutschsprachigen Raum den Begriff der *undogmatischen Religionen* als Gegensatz zu den monotheistischen, dogmatischen Religionen eingeführt, der das Neue und Offene, die Dynamik des Wandels dieser Religionen akzentuiert. Viele Begrifflichkeiten beschreiben den Prozess der Vermischung und Neudefinition bestimmter sozialer und religiöser Formen: Synkretismus, Collage, undogmatische Religionen, Hybridität, Kannibalisierung und Bricolage. Letztere übernahm Roger Bastide als Idee von Claude Lévi-Strauss (*La Pensée Sauvage*, Das wilde Denken 1962) und wendete es auf die afrobrasilianische Religiosität an.

Der Moment der Bewusstmachung durch die Religion ist wesentlich, da die Umbanda lediglich Gedankengut aufnimmt, was schon vor ihrer Präzisierung in der lokalen Kultur existierte. Kultur ist immer ein Prozess der Um- und Neugestaltung durch Übernahme fremder Erfahrungen und da Religion Teil dieses Ganzen ist, kann sie auch nicht als statisch definiert werden. Der Begriff Synkretismus ist, im positiven wie im negativen Sinne (d.h. als Eigendefinition bzw. Ablehnung), in der brasilianischen Diskussion jedoch so stark präsent, dass er auch im deutschen Diskurs über afrobrasilianische Religionen nicht zu ignorieren ist. Auffallend ist, dass es meist die intellektuellen Gruppen innerhalb einer Gesellschaft sind, die sich vom Synkretismus des Volkes abzugrenzen versuchen und ein puristisches und unwirkliches Ideal verteidigen¹⁰⁹.

In der vorliegenden Untersuchung stellt sich die Frage nach Synkretismus in drei Fällen: im ersten beim Candomblé, im zweiten bei der Umbanda und im dritten bei ihren hybriden Formen, d.h. dem Candombanda und dem Umbandomblé. Im Folgenden sollen die ersten beiden Beispiele kurz im Hinblick auf ihre geschichtliche Entstehung analysiert werden, um im Verlauf der Arbeit die dritte Variante anhand eines empirischen Beispiels genauer verstehen zu können.

Die katholische Kirche verunglimpft durch ihre Gesandten aus Rom bis heute systematisch den Candomblé und verordnet ein striktes Synkretismusverbot zwischen dem Katholizismus und dem Candomblé. Der dominikanische Erzbischof von Bahia Dom Lucas Moreira Neves wurde vom Papst Johannes Paul II. nach Salvador geschickt, um dieses von ihm so benannte *Afrikanische Rom* zu okzidentalisisieren bzw. romanisieren, obwohl dort immer noch die alte inquisitoriale Aristokratie die Macht durch verwandtschaftliche Abstammung ausübt¹¹⁰. Das erste *terreiro*, das sich als Antwort auf solch eine Verordnung strikter Trennung zum europäischen Erbe Brasiliens auf seine afrikanische Herkunft berief, war das *Ilê Opô Afonjá* in Salvador unter der Leitung von Mãe Senhora, die in ständigem Kontakt mit Ethnologen stand. Pierre Fatumbi^{xvi} Verger trug seit den 1940er Jahren durch seine umfangreichen Studien dazu bei. Schon beim 1. afrobrasilianischen Kongress in Recife 1934 sollte die „Entkriminalisierung“, d.h. die soziale Anerkennung der afrobrasilianischen Traditionen, im Austausch gegen eine Distanzierung von als synkretistisch erachteten Formen erreicht werden. Der Auslöser war jedoch die 2. Weltkonferenz der Tradition der Orixá und ihrer Kultur (*II Conferência Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura*) 1983 in Salvador, der die candomblistisch-katholischen Verbindungen des *povo-de-santo* (der Gläubigen) ablehnte, da es heutzutage nicht mehr nötig sei, sich in einer pluralistischen Gesellschaft hinter einer Maske des Kolonialismus zu verstecken. Doch auch im Südosten des Landes, vor allem in São Paulo, haben sich viele *terreiros* der Reafrikanisierung und deren von Figueiredo Ferretti so genannten „Heiligem Krieg“ angeschlossen¹¹¹.

xvi Fatumbi ist ein yorubanischer Name, der „der in Ifá wiedergeboren wurde“ bedeutet. Dies bezieht sich darauf, dass Verger als Franzose Yoruba-Babalawo war.

In diesem Zusammenhang können auch die Yorùbá-Sprachkurse an staatlichen Universitäten in São Paulo seit 1977 und in Salvador da Bahia seit 1988 verstanden werden, die sich als Ziel gesetzt haben, die Kultsprache des Candomblé neu verstehen zu lernen. Das Yorùbá ist im Candomblé in rudimentärer Form in Liedern und rituellen Formeln, manchmal auch in der Umgangssprache gebräuchlich. Nina Rodrigues berichtet, dass zu Anfang des 20. Jahrhunderts Yorùbá als Umgangssprache in Bahia gängig war und dass sogar die wenigen Bantu-Schwarzen (Kongos und Angolas) neben ihren eigenen Sprachen auch Yorùbá sprachen¹¹². Diese Kurse wurden ursprünglich von nigerianischen Stipendiaten^{xvii 113} eingeführt, die besonderen Wert darauf legen, nicht das zeitgenössische Yorùbá mit seinen Einflüssen aus dem Englischen, sondern eine „pure“ Version des Yorùbá ohne fremde Einflüsse zu lehren. Hauptsächlich werden sie von Gläubigen besucht, die damit zu Übersetzern und offiziellen Repräsentanten der *terreiros* werden¹¹⁴. Als ich selbst einen dieser Kurse in Salvador für vier Monate 1997 besuchte, war ich die einzige Studentin und nicht Eingeweihte im Candomblé in diesem Kursus, ebenso die einzige Nicht-Schwarze.

Eines der wichtigsten Anliegen der Reafrikanisierung ist die Ablehnung der synkretistischen Gleichstellung von Orixás mit katholischen Heiligen, sowie das Vertreiben der Caboclogeister aus den *terreiros*, weil sie als „primitiver“ als die yorubanischen Gottheiten gewertet werden. Letztendlich wird die Kultpraxis jedoch vornehmlich in den unabhängigen *terreiros* gebildet und nicht von den Kongressen aufgezwungen, so dass viele weiterhin die lieb gewonnenen Caboclos kultivieren¹¹⁵. Auch die künstlerische Ausschmückung der *terreiros* offenbart diese Neuorientierung: So habe ich in Salvador ein *terreiro* besucht, wo alle Wände mit großformatigen und bunten Gemälden der verschiedenen Orixás bemalt waren. Früher hingen hier eingerahmte Bilder von katholischen Heiligen.

Es ist wichtig, den vielfach wissenschaftlich diskutierten und politisch von den religiösen Gruppen debattierten Synkretismus im vorliegenden Fall nicht lediglich auf der Element-Ebene, wie es in den 1940er und

xvii So hat Gilberto Baraúna, der Begründer des Sprachunterrichts an der UFBA, Yorùbá vom Babalaxé Luíz Sérgio Barbosa gelernt.

1950er Jahren üblich war, sondern auch auf die Interpretationsform innerhalb des religiösen Alltags anzuwenden. Die bildlichen Orixá/Heiligen-Entsprechungen im Candomblé, die gemeinhin als Synkretismus benannt werden, sollten durch „dichte Beschreibung“ im Sinne Clifford Geertz¹¹⁶ erweitert werden. Wenngleich die beiden Begrifflichkeiten Orixá und *santa* bzw. *santo* (Heilige/r) unterschiedslos im allgemeinen Sprachgebrauch der Gläubigen verwendet werden und Figuren von katholischen Heiligen in den *terreiros* stehen, geht niemand davon aus, tatsächlich eine katholische Heilige wie die Heilige Barbara tanzen zu sehen, sondern die yorubanische Göttin Iansã.

„Die gegenseitige Identifikation zwischen Heiligen und Orixás, die Anführer und Intellektuelle durcheinander bringt, die mit den afrobrasilianischen Kulturen in Verbindung stehen, existiert unserer Meinung nach mehr in den Köpfen der Intellektuellen, die über das Volk reden, als in den volkstümlichen Praktiken.“¹¹⁷

Bei dieser Form von Synkretismus handelt es sich lediglich um einen an der Oberfläche stattfindenden Synkretismus des Bildes und der Sprache. Diese Gleichsetzung ist nicht auf die inhaltliche Ebene zu übertragen¹¹⁸. Wie schon Herskovits, der Pionier synkretistischer Studien in Brasilien, feststellte, handelt es sich um einen afrikanischen religiösen Inhalt hinter einer christlichen Form. Durch eine Studie über Reafrikanisierungsbestrebungen von Candomblé-*terreiros* im Südosten Brasiliens konnte Tina Gudrun Jensen eine starke Beteiligung von weißen Mittelständlern an puristischen Reafrikanisierungstendenzen beobachten, weil sie die brasilianische Interpretation der afrikanischen Modelle als „unrein und synkretistisch“ interpretieren und die afrikanische Variante der Tradition der Òrìṣà bevorzugen, während schwarze Candomblé-Gläubige den brasilianischen Traditionen treu bleiben und gleichzeitig politisch ihre Forderungen nach Gleichberechtigung zum Ausdruck bringen. Reafrikanisierung in diesem Kontext ist also nicht als ethnische Identität zu definieren bzw. als politischer Ausdruck dieser Identität, sondern als eine intellektuelle Beschäftigung, die u. a. Reisen auf der Suche nach verloren gedachten Wissen nach Westafrika (besonders nach Nigeria) und Angola mit einschließen. Seit dem 19. Jahrhundert wurde ein stetiger Kulturaustausch zwischen Brasilien und Afrika begründet¹¹⁹. Während

die weißen Candomblé-Gläubigen ein romantisiertes und idealisiertes Afrika in das Zentrum ihres Interesses stellen, sind die schwarzen Candomblé-Gläubigen mit der existentiellen Situation in Afrobrasilien konfrontiert. Nei Lopes unterstützt diese These auf linguistischer Ebene mit folgenden politischen Worten:

„ [...] ein erstaunliches Universum an Worten, das zu jedem Moment im Mund des Schwarzen geschaffen wird, der nicht mehr so sehr bantisch oder sudanesisch ist, weil er brasilianisch ist.“¹²⁰

Die vollkommenste Form von Synkretismus ist die der Synthese, wie sie bei der Umbanda zu verzeichnen ist. Sie ist gekennzeichnet durch bewusste Rekombinationen bzw. Reinterpretationen, Variation und Selektion von einzelnen Riten, Geistwesen und grundlegenden theologischen Ansprüchen afrikanischen, indigenen und europäischen Ursprungs. Arthur Ramos beschrieb den Synkretismus der bantischen *terreiros* als „jeje-nagô-muçulmi-banto-caboclo-espírita-católico“ (Ewe-Yoruba-Muselman-Bantu-Caboclo-Spiritismus-Katholizismus). Aus der eigenen Erfahrung der Ausgrenzung vermeiden es die Umbandisten, andere ebenfalls auszugrenzen und bezeichnen ihre Religion bewusst mit dem Wort synkretistisch. Sowohl die Dachverbände durch ihre Zeitungen, als auch die Gläubigen selbst verwenden dieses Wort. Sie definieren die Welt durch Heterogenität. So wurden in der Umbanda die Orixás durch die in Brasilien dominante katholische Vorstellung interpretiert, indem sie als transzendent interpretiert wurden. Damit wurden gegensätzliche Gedanken miteinander verbunden: im afrikanischen Polytheismus wird durch die religiöse Trance der Verkörperung von Göttern im Menschen Zugang zum Heiligen geschaffen, während das Göttliche im europäischen Monotheismus grundsätzlich unsichtbar, form- und körperlos ist. In der Umbanda hingegen wurden die yorubanischen Götter durch eine strikt christlich-monotheistische Anschauungsweise interpretiert und ihnen die Möglichkeit genommen, direkt mit den Gläubigen in Kontakt zu treten. Trotz dieser Einordnung der Orixás ins katholische Denken, wird ihnen ihre Göttlichkeit innerhalb dieses Systems nicht abgestritten und sie nicht (als Heilige, Geister o.ä.) herabgestuft. An deren Stelle sind brasilianische Geistwesen getreten, die als ihre Stellvertreter in spirituelle

Erscheinung treten¹²¹. Ein markantes Beispiel für den umbandistischen Bricolage-Aspekt ist die Neuinterpretation von Exu. Diese Figur, ursprünglich als Gott im Candomblé und als Geist in der Umbanda angesehen, wird weder nach der Sichtweise des Candomblé als Götterbote, noch nach der Sichtweise des wertenden Katholizismus als Teufel gedeutet. Im Gegenteil, seine von der katholischen Gesellschaft geprägten teuflischen Attribute werden relativiert. Obwohl er mit verschiedenen diabolischen Figuren in der umbandistischen Ikonographie gleichgesetzt wird, ist er weder gut noch schlecht, sondern beides.

Außerdem ist auf die Einflüsse der jüdischen Kabbala auf die Umbanda zu verweisen, die zwar noch nicht wissenschaftlich erforscht wurden, aber als Begrifflichkeit im Wortschatz der Umbanda-Gläubigen vorkommt. Aufgrund ihrer persönlichen Erfahrung, sowohl in der jüdischen als auch in der christlichen Welt zu leben, haben die Marranen bzw. Neuchristen (1497 in Portugal zwangsgetaufte Juden) ein synkretistisches Denken herausgebildet. Juden und Marranen waren maßgeblich an der Kolonialisierung Brasiliens beteiligt¹²².

Die Umbanda definiert sich jedoch über die viel wiederholte Aussage, dass die Form nicht von großer Bedeutung sei, da das einzig Wichtige sei, den Menschen zum Guten zu verhelfen, *caridade* zu üben. So arbeiten die Medien gleichzeitig für Gott, Zambi, Oxalá und Jesus, „*para trabalhar sem se importar para quem*“ (*um zu arbeiten, ohne sich darum zu kümmern, für wen*) (Otília TB 13.5.1997: 162).

Doch wie lässt sich Synkretismus auf die städtische Umgebung einer Religion zurückführen?

Der Synkretismus in den afroamerikanischen Religionen ist primär durch die geschichtliche Entwicklung der Kolonialzeit entstanden. Katalysator war die Zusammensetzung des brasilianischen Volkes aus verschiedenen ethnischen Gruppen und ihren regionalen Untergruppen. Das dominierende religiöse Symbolsystem wurde von unterdrückten Bevölkerungsgruppen, den schwarzafrikanischen Sklaven, zum Schutz ihrer eigenen Gottheiten verwendet. Seit dem 20. Jahrhundert wurde der Synkretisierungsprozess brasilianischer Religionen verschiedenen Ursprungs vor allem durch die Urbanisierungstendenzen verstärkt, da in den Städten Menschen verschiedener Herkunft und Lebensstile aufeinander treffen. So laden im alten Zentrum São Paulos wie selbstverständ-

lich auf Brücken oder am Rande des Bürgersteigs kleine Tische mit Spitzendeckchen, Heiligenfiguren u.a. zur afrikanischen Orakelbefragung durch Muschelwerfen ein.



Die Brücke Viaduto do Chá im Zentrum von São Paulo. Am rechten Rand sitzt ein weiß gekleideter Mann mit farbigen Ketten um den Hals. Er bietet dort seine Wahrsagekünste durch das yorubanische Muschelwerfen an.

Im Gegensatz zu früheren wissenschaftlichen Hypothesen bewirkte weder die Verstädterung und Rationalisierung, noch die Globalisierung in Lateinamerika einen Säkularisierungsprozess, sondern vielmehr die Revitalisierung unterschiedlicher religiöser Traditionen¹²³. Bemerkenswert ist, dass der Druck des Vergleiches und der Konkurrenz im städtischen Milieu Brasiliens nicht nur zu einer Abgrenzung und einem Religionskampf führte, sondern dass synkretistische Prozesse die Lösung dieses Problems sind. Trotz aggressiver Selbstlegitimierungen von kirchlicher Seite wird auf der populärer Ebene des religiösen Alltags kreativ kombiniert. Dadurch entsteht in São Paulo ein differenziertes religiöses Angebot. Differenzverhalten durch Differenzierung wird als Möglichkeit des Überlebens dieser Religionen verwendet; dadurch entstehen u.a. die

Begrifflichkeiten Candombanda und Umbandomblé. Zur Abgrenzung wird immer stärker synkretisiert und gleichzeitig verwischen die Grenzen unter diesen Religionen, so dass es zu einer „verwirrende[n] Vielfalt von Übergangsformen, die sich nur mit Mühe voneinander abgrenzen lassen“¹²⁴ kommt. So werden die Termini des kardezistischen *centro*, der umbandistischen *tenda* und des candomblistischen *terreiro* häufig unterschiedslos verwendet.

Im strengen theologischen Sinne sind diese synkretistischen Neubildungen und die Vorliebe für die ausführenden Gottheiten oder Geister und nicht die ausschließliche Verehrung einer einzigen, männlichen Gottheit schwer in Einklang mit der offiziellen orthodoxen Glaubenslehre zu bringen. Sie werden deshalb auf eine so genannte „Volksfrömmigkeit“¹²⁵ herabgestuft, um ihnen das Recht auf die Bezeichnung einer „Religion“ zu nehmen.

Diese urbanen Kulturen im angehenden dritten Jahrtausend können sich auf historische Vorbilder der Stadt beziehen: Der yorubanisch geprägte Candomblé ist aufgrund seiner Entstehung in der Stadt (in Westafrika und in Brasilien) aufgrund deren größeren Freiräumen im Kolonialstaat selbstbewusster tradiert worden (und wurde auch mehr wissenschaftlich rezipiert) als der Candomblé angolanscher Tradition, dessen Mitglieder als Sklaven auf dem Land eingesetzt wurden. Auf dem Land kam es wegen der räumlichen Isolation zu weniger Kontakten zwischen den Sklaven gleicher ethnischer Herkunft, die in der Stadt durch die katholischen Schwester- und Bruderschaften gegeben wurde. So bekamen die Bantu-Sklaven im Gegensatz zu den Sudan-Sklaven kaum die Chance, Geld zu verdienen und sich selbst freizukaufen. Die Umbanda als eine Religion des 20. Jahrhunderts ist wiederum im städtischen Milieu des Südostens entstanden.

Der Begriff *terreiro* ist in diesem Zusammenhang von Interesse: wörtlich übersetzt bedeutet es „Gelände“ bzw. „freier Platz“, da die Religionsausübung einst vor dem Sklavenhalter versteckt in einer Lichtung des Waldes o.ä. ausgeführt wurde. Im untersuchten Fall eines Umbanda-*terreiro* Ende der 1990er Jahre in São Paulo befindet es sich jedoch in einer Stadtwohnung im zweiten Geschoss.

Auch der Bezug zur Natur, der existentiell in diesen Religionen ist, verändert sich in einer Großstadt. Symbolisch bringen die Gottheiten und Geistwesen, die im kosmologischen System der (afro)brasilianischen Religionen verschiedenen Naturgewalten assoziiert sind, die Natur in die Stadt und geben durch ihre Sakralisierung im rituellen Gebrauch (d.h. durch Gaben in Parkanlagen oder an Straßen bzw. einer Kreuzung) den urbanen Elementen neue Bedeutungen. Damit bewirken sie eine Umdeutung des städtischen Raumes. Die Stadt interferiert aber nicht lediglich auf räumlicher Ebene, sondern verändert die religiösen Gemeinschaften auch strukturell: Während die afrikanisch oder indigen beeinflussten Religionen in Brasilien einst Ausdruck von geschlossenen Gruppen waren, sind sie in der postmodernen Stadt für alle sozialen Gruppen offen. Sie definieren sich nicht mehr über ihre Resistenz gegenüber einer dominanten, feindlichen Außenwelt, sondern werden universell für alle Menschen gültig, d.h. Schwarze, Weiße und Mestizen, Arme und Reiche, Frauen und Männer¹²⁶.

Den afroamerikanischen Synkretismus bezeichnet Hubert Fichte in seiner Ethnopoese als „Kultur der Unterdrückten“, die im Bewusstsein der akademisch Gebildeten vernachlässigt bzw. übersehen werde. Er versteht ihn als eine neue Menschlichkeit, die durch ihre Theatralik die Bourgeoise überwinde, eine

„psychodramatische, ästhetische Gegenbewegung innerhalb der Elendsviertel eines Kontinents, als eine Gegenbewegung, die der Pop Art, dem Surrealismus, dem Straßentheater, der Psychoanalyse verwandt ist und diese alle existentiell und formal übertrifft“¹²⁷

Die umbandistischen Medien und Besucher des von mir besuchten *terreiro* tendierten jedoch dazu, die Legitimierung und Wirksamkeit der Umbanda in Frage zu stellen; sie glaubten, dass sie aufgrund ihrer „Vermischung“ und ihrer „Unreinheit“ weniger wert sei als der Candomblé oder der Katholizismus. So werden die Begrifflichkeiten Candombanda und Umbandomblé nicht durchgängig von den Gläubigen verwendet: Einige definieren sich positiv über sie, andere finden sie aber auch lächerlich. Ich habe sie in der vorliegenden Arbeit verwendet, da die *mãe-de-santo* Maia Valerini den Begriff Umbandomblé stolz und selbst-

bewusst für ihre eigene Religionsausübung verwendete. Außerdem ist auf die Gleichzeitigkeit von religiöser Zugehörigkeit hinzuweisen: So sind die Gläubigen des Candomblé und der Umbanda meist auch gläubige Katholiken. Durch die Reafrikanisierungsbestrebungen in einer sich demokratisierenden Gesellschaft werden die Gläubigen nicht-christlicher Religionen aber zunehmend selbstbewusst.

4 Feldforschung: Das Umbandomblé von Dona Zilda Maia Valerini in Tucuruvi (São Paulo)

Es ist nicht mein Anliegen, allgemeingültige Aussagen über DIE Umbanda in São Paulo aufzuzeichnen, sondern die Variationsbreite darzustellen. Obwohl die Umbanda uneinheitlich, manchmal „chaotisch“ und labil von außen wirkt bzw. häufig so bewertet wird, gibt es doch einige fundamentale Werte und Geistwesen, die immer wieder im Repertoire erscheinen. Das *terreiro* von Dona Zilda^{xviii} soll lediglich eines dieser vielen Variationen von autonomen *terreiros* illustrieren. Es zeigt sich die Weltsicht dieser Umbandomblisten dieses spezifischen religiösen Lebensraumes, da es unmöglich ist, die Umbanda zu verallgemeinern¹²⁸.

Aus den insgesamt 50 standardisierten Fragebögen (vgl. Anhang) ließ sich in der näheren Umgebung des besuchten *terreiro* eine große Anzahl von arbeitslosen, unterbeschäftigten und niedriger Einkommensklassen zugehörigen Menschen feststellen, die über rudimentäre Schulbildung, hauptsächlich staatlich (d.h. kostenfrei) und unvollendet, verfügten. Viele hatten nicht einmal die Grundschule beendet. Die Mehrheit war im Dienstleistungsbereich als Putzfrauen, Taxifahrer, Briefträger, Bankangestellte, Kindergärtnerinnen, Müllmänner und Verkäufer angestellt. Auch gab es viele *camelôs*, ambulante Händler, die ihre Waren (Wecker, Lampen, Kuscheltiere, aber auch Kräuter und medizinischen Tee) an kleinen Holztischen am Straßenrand feilboten. Neben ihren beruflichen Tätigkeiten studierten einige abends an den privaten, kostenpflichtigen Universitäten. Außerdem konnte anhand dieser Fragebögen festgestellt werden, dass die Befragten hauptsächlich aus São Paulo stammten, wo ihre Familien schon seit mehreren Generationen sesshaft waren. Die meisten waren ledig und jung (im Alter zwischen 20 und 30 Jahren), wobei der

xviii In Brasilien ist es trotz einiger Formalitäten üblicher als in Deutschland, jemanden mit dem Vornamen anzureden.

weibliche Anteil höher war als der männliche. Ich habe keine Person älter als 60 Jahren auf den Straßen von Tucuruvi angetroffen. Die Mehrzahl definierte sich als katholisch. Aus den beiden Fragebögen, wobei einer im öffentlichen Bereich der Straße und der andere im religiösen Bereich des *terreiro* ausgefüllt wurde, konnte der Schluss gezogen werden, dass sich nach außen (im ersten Fragebogen) die meisten Brasilianer zwar als Katholiken definieren (und traditionellerweise die Mehrzahl tatsächlich in der katholischen Kirche getauft wurde), im Privaten jedoch durchaus auch als Spiritisten bzw. Umbandisten bezeichnen. Es handelt sich bei der unterschiedlichen Auslegung um die Frage der Legitimität spezifischer Religionszugehörigkeit im brasilianischen Alltag. So wurde mir von mehreren Umbandisten davon abgeraten, eine bestimmte Zugehörigkeit zur Umbanda (durch deren Symbole, wie z.B. einer charakteristischen Halskette) auf der Straße zu zeigen. Andere Menschen würden sonst Schlechtes von mir denken, da sie die Umbanda als „Teufelskult“ interpretierten.

„Mich erinnert diese Mentalität der offiziellen Lüge auf der Straße, am Arbeitsplatz und in der Schule und der gleichzeitig stattfindenden individuellen Konsequenz an den eigenen Glauben in privaten Räumlichkeiten, an das Denken von Sklaven, die sich an die dominante Doktrin anpassen mussten, da sie die Erfahrung und das Bewusstsein der Unterdrückung lebten. Dies führt nicht zur Revolution im Marxschen Sinne, sondern zum Leben in zwei Welten, um allen gerecht zu werden: den anderen und sich selbst. Die heutige Form ist die Fortsetzung des Alten. Doch zu den Sklaven von gestern haben sich die Marginalisierten von heute, also arme Weiße, gesellt.“

(TB 13.5.1997: 143)

Außerdem ist der enorme Unterschied zwischen evangelischen Pfingstlern, der stärksten religiösen Konkurrenz für die Umbandisten, und den Anhängern afrobrasilianischer Religionen zu vermerken: während erste Gruppe auch im öffentlichen Bereich vehement zu ihrer Überzeugung steht und diese zur Missionierung ihrer Mitmenschen verwendet, versucht die zweite Gruppe, ihre Religionszugehörigkeit hinter dem Katholizismus zu verbergen. So ist das Verhalten der zweiten Gruppe u. a. auch

historisch zu begründen, während die erste Gruppe radikal mit jeder Tradition in der brasilianischen Vergangenheit bricht.

Ich vermied es, nach ethnischer Zugehörigkeit zu fragen. Diese Identitätskategorien werden in Brasilien bestimmten Situationen entsprechend wertend eingesetzt, um sich der gesellschaftlichen Hierarchisierung „nach oben“ als weiß zu definieren bzw. abfällig „nach unten“ als schwarz betitelt zu werden. So identifizierten sich bei einer Erhebung von 1990 nur 4,9 % aller Brasilianer mit der Kategorie „schwarz“. Andreas Hofbauer fragt zu Recht nach der Definition der Abgrenzungsprozesse zwischen phänotypischen Merkmalen der Menschen in der brasilianischen Gesellschaft, da dies nicht objektiven Kriterien zu folgen scheint, sondern der subjektiven Einstellung des einzelnen entspricht. Ich selbst erlebte unzählige Male, wie Brasilianer auf abstrakter Ebene zwar das harmonische Ideal der drei Grundrassen Brasiliens glorifizierten, aber gleichzeitig ihre europäische Herkunft hervorhoben und selbst keinerlei Anteil am afrikanischen Erbe haben wollten, auch wenn es in vielen Fällen offensichtlich war. So leitete Dona Zilda ihre Herkunft von einem Familiennamen mit „von“ (da) ab, die der Krone nahe gestanden haben soll. Eine schwarze Besucherin des *terreiro*, Fernanda, vertrat die Idee, von Italienern und Deutschen abzustammen. Auf meine Frage hin antwortete sie, dass die Farbe ihrer Haut von der Anwesenheit eines Indianers unter ihren Vorfahren stamme. Dieselbe Frau hatte ihrem Verhalten und ihrer eigenen Aussage gemäß große Vorbehalte, als sie das *terreiro* von Dona Zilda betrat, während ihr weißer Begleiter keinerlei Bedenken hatte. Diese latente rassistische Einstellung verdeutlicht sich auch mit der Aussage von Dona Zilda, dass die Umbandisten Angst vor dem Candomblé haben, obwohl sie selbst candomblistische Elemente in ihrer Religionsausführung übernommen hatte: „A gente da umbanda diz: o candomblé faz o mal“ (Die Leute der Umbanda sagen: der Candomblé tut das Böse.). Nach Ronaldo Salles Senna, Professor an der UFBA, besteht die Mehrheit der brasilianischen Bevölkerung aus Mestizen und Tucuruvi ist meiner Meinung nach keine Ausnahme¹²⁹.

In der Praxis des religiösen Geschehens brach Dona Zilda mit ihren Vorurteilen. So vertrat sie beispielsweise vehement die Ansicht, dass Schwarze und Weiße keine Liebesbeziehung, heiraten und zusammen Kinder haben sollten – doch als eines Tages ein Paar, eine Schwarze und ihr weißer Lebenspartner, mit ihrem neugeborenen Baby Nágela zu ihr ins *terreiro* kam, war sie sofort bereit zu helfen. Das Paar erklärte, dass sie ihr Kind nicht in der katholischen Kirche taufen lassen dürften, da sie nicht verheiratet seien und baten nun Dona Zilda, dass es vom Caboclo Lage Grande getauft werden könnte. In diesem Moment änderte die *mãe-de-santo* paradoxerweise ihre anfänglich abstrakte Idee durch ihre Handlung, indem sie Lage Grande rief und das Kind in Anwesenheit einiger Medien, des Bruders des Vaters, mich selbst und einigen Bekannten segnete und das weiße Puder Oxalás auf die Handinnenflächen puderte. Einige Tage später erhielt das Paar auf die Initiative der *mãe-de-santo* hin eine große Menge an Kleidungsstücken von verschiedenen Medien, einige neu gekauft und andere von der *mãe-pequena* handgestrickt. Auch in anderen Situationen half sie anderen Menschen, z.T. gegen ihr eigenes Sympathieempfinden.



Ein Besucher, Lucidio, kommt am Nachmittag mit seiner neugeborenen Tochter Nágela vorbei, um es durch den Caboclo Lage Grande taufen zu lassen.

„Heute waren den ganzen Tag lang zwei Kerzen vor den Caboclos angezündet gewesen: eine rosafarbene Kerze für das Baby der Babianerinnen aus der Nachbarschaft, die Dona Zilda nicht leiden kann und eine gelbe Kerze für ihre Enkelin in Rio de Janeiro, die sich mit ihrer Mutter zankt und die durch die Hilfe von Oxum wieder zur Besinnung gebracht werden soll. Sie wies mich extra darauf hin, dass es eine gelbe Kerze für diese filha-de-Oxum wie im Candomblé ist und keine hellblaue, ihre Farbe in der Umbanda.“

(TB 13.5.1997: 223f.)

4.1 Der religiöse Raum: Das terreiro

Das *terreiro* von Dona Zilda befand sich im Wohnbezirk Tucuruvi^{xix} in der Peripherie der nördlichen Zone der Stadt São Paulo – der Metropole, die Renato Ortiz 1978 schon als die Region in Brasilien bezeichnete, wo die Umbanda sich am intensivsten entwickelte¹³⁰. Es handelt sich um das industrielle und wirtschaftliche Zentrum Brasiliens, außerdem gehört es heutzutage zu einer der so genannten globalen Städte der Welt mit einer Bevölkerung von über 18 Millionen Einwohnern¹³¹. In den letzten Jahren vor und während meiner Feldforschung hatte sich Tucuruvi im wirtschaftlichen und infrastrukturellen Sektor relativ langsam entwickelt. Obwohl sich die Arbeiten für die neue U-Bahnlinie im fortgeschrittenen Zustand befanden, wurde ihre Inbetriebnahme für die Bevölkerung des Bezirks über ca. zwei Jahre wegen politischer Motive verzögert. Auf der einen Seite bedeutete der Anschluss ans Zentrum der Stadt durch die neue Fahrverbindung für die Anwohner einen großen Vorteil, jedoch erhöhte sich auf der anderen Seite der Wert der Immobilien und zwang die in gemieteten Häusern lebenden Menschen (der größte Teil) dazu, in weit außerhalb gelegene periphere Wohngebiete zu ziehen, wie z.B. Guarulhos. Dort sind die infrastrukturellen Begebenheiten äußerst dürftig. Nogueira Negrão teilt die *tendas* seiner Untersuchung in drei Typen sozialer Abstufung ein: der Mittelschicht (33,3 %) zugehörig, einer armen Schicht (43,7 %) zugehörig oder einer sehr armen Schicht in der

xix tupi: Grashüpfer

Peripherie São Paulos (23%) zugehörig, wo die *favelas* (Armenviertel) sind. Bezeichnenderweise ordnet er keine *tendas* der Oberschicht zu. Das besuchte *terreiro* lässt sich in die zweite Kategorie einteilen, die prozentual die meisten Umbandisten aufweist.

Viele *tendas* befinden sich aufgrund von finanzieller Armut direkt in den Wohnungen der *mães* bzw. *pais-de-santo*¹³².

In einer kleinen Sackgasse befand sich das zweistöckige Familienhaus, welches im oberen Stockwerk vier Zimmer beherbergte: ein kleines Bad, eine kleine Küche, ein ebenso bescheidenes Schlafzimmer und ein größeres Zimmer, wo sich das *terreiro* befand. Letzteres, was gewissermaßen das Wohnzimmer darstellte, war der Ort, wo Dona Zilda ihre Religion praktizierte. Dies verdeutlicht, dass die Religion für sie ihr Leben war und es keine deutlichen Grenzen zwischen einem profanen und einem heiligen bzw. religiösen Bereich gab. Wohnen und religiöses Erleben teilten sich denselben Raum. Das *terreiro* war allgemein als das „*terreiro* der Oma“ (*o terreiro da vovô*) bekannt oder einfach als *terreiro da vó* (*vó* ist im Brasilianischen eine Verniedlichung des Wortes Oma). Nur die *mãe-de-santo* benannte es als *terreiro* von Xangô, da dieser Orixá ihr Persönlichkeitsgott war und sie an die Zeit im Candomblé erinnerte. So benannte sie ihre religiös genutzten Räumlichkeiten nicht als *tenda*, wie es allgemein in der Umbanda üblich ist, sondern als *terreiro* in Anspielung auf den Candomblé. Wohlhabendere Umbandisten besitzen in ihrer *tenda* einzelne Häuser (manchmal sind es bestimmte Räume) für die einzelnen



Der Eingang zum Obergeschoss des Hauses der Familie Valerini mit dem Hinweis des Umbandomblé-*terreiro*. Es steht geschrieben: „Atendo após às: 19:00 Dias de trabalhos quintas e sábados às 19:00“ (Ich behandle [die Kundschaft] nach 19:00. Tage der Arbeiten donnerstags und sonntags ab 19:00).



Die Veranda zum Eingang des *terreiro*, wo die *mãe-pequena* Otilia steht. Dort stehen die Kräuter, die von den Geistwesen für Bäder und Tees empfohlen werden. Hinter dem Fenster links befindet sich das Schlafzimmer der *mãe-de-santo* und gleichzeitig Umkleidezimmer für die Medien vor einer Sitzung.

Orixás oder Geister. In den beschränkten Räumlichkeiten von Dona Zilda war dies aus finanziellen Gründen nicht möglich.

Der einzige Zugang zum *terreiro* war eine enge, steile Treppe, die sich an der Seite des unteren Geschosses befand. Er war mit einer hohen Eisentür mit Schloss gesichert. Das *terreiro* selbst besaß ein Fenster mit hölzernen Schiebetüren zur Straße hin gelegen, eine Tür an der gegenüberliegenden Seite, die zum Schlafzimmer und eine Glastür, die auf einen engen Umgang unter freiem Himmel führte, über die die Besucher von der Treppe hoch kamen. Dort befanden sich viele Blumentöpfe mit den verschiedensten Kräutern bzw. heiligen Pflanzen. Dona Zilda pflanzt dort *folha de rosário*, Raute (Gateurante Ruta, brasilianisch: *arruda*), Herrenbe-

ruhiger (Petiveria Alliaceae L., brasilianisch: *guiné*), Rosmarin (Rosmarinus officinalis, brasilianisch: *alecrim*), *palma de São Jorge* (bzw. *espada de Ogum*) für Bäder und Tees und kleine Olivenbäumchen an, die Pflanze vom Caboclo Lage Grande. Sie wurden hauptsächlich dafür eingesetzt, so genannte negative Energien und daraus folgende Missgeschicke, Leiden oder Unglück vom Menschen abzuwenden¹³³.

In einer kleinen, gemauerten Nische des schmalen Außengangs befand sich das *assentamento* von Exu, d.h. sein Altar. Im Candomblé wird dieser Ort als die symbolische Vertretung der Anwesenheit der jeweiligen Orixá gedeutet. In der Umbanda wird das *assentamento* von Exu mit rot und schwarz angemalten Figuren von Teufeln, die Dreizacke aufrecht in den Händen halten, dargestellt.



Der Altar von Exu. Am rechten Rand steht ein Topf mit Pflanzen der roten Pfefferschote, welches seine charakteristischen Pflanzen sind.

Da die Exus sehr wankelmütig, unberechenbar und gefährlich sind und große Aufmerksamkeit verlangen^{xx}, lag ihr Raum außerhalb des eigentlichen religiösen Geschehens. Sie fungierten als spirituelle Wächter, die die Schwelle zwischen den religiösen Räumlichkeiten und dem profanen, alltäglichen Leben der Straße bewachten, damit keine übelbringenden Kräfte ins Innere des *terreiro* dringen konnten. Durch ihren eigenen ambivalenten Charakter sind sie die einzigen der Geister, die dazu fähig sind, diesen paradoxen Ort des Übergangs zwischen diesen zwei Welten einnehmen zu können.

xx So ist Exu beim öffentlichen Ritual im Candomblé der erste Orixá, der durch das so genannte *páde de Exu* begrüßt und dem zuerst geopfert werden muss.

Im *terreiro* selbst befand sich der Pantheon, ein Altar (auch *congá* genannt), der aus drei Regalbrettern bestand, die mit weißer Spitze und künstlichen Blumen geschmückt waren. Mittendrin stand ein Ventilator gegen die Hitze und eine Uhr wurde links oberhalb des Altars aufgehängt. So durchdrangen sich während der Zeremonien die sakrale und die profane Zeit, der Rhythmus von São Paulo wurde im religiösen Raum integriert. Im Altar standen die hierarchisch geordneten Figuren der verschiedenen Geister des umbandistischen Glaubenssystems, die ihrem Niveau entsprechend aufgereiht waren.



Der Altar mit den drei hierarchischen Ebenen: Auf der obersten Ebene Jesus-Oxalá, auf der mittleren Ebene die Caboclos und die katholischen Heiligen bzw. die durch sie synkretisierten Orixás und auf der untersten Ebene die Pretos Velhos, einschließlich der Baianos.

1. Ebene

Jesus = Oxalá

2. Ebene: die Heiligen/Orixás und die Caboclos

São Sebastião = Oxóssi	Caboclo Poti	Caboclo Cobra Coral	Caboclo Tupinambá		Caboclo Lage Grande	Cabocla Jupira	Caboclo Sete Estrelas	Caboclo Pena Verde	Caboclo Ubirajara
São Jorge = Ogum guerreiro	São Judas Tadeu	Imaculada Conceição	Santo Benedito	São Jerônimo = Xangô		Caboclo Pena Branca		Caboclo Sete Flechas	Caboclo Mata Virgem

	Nossa Senhora da Conceição = Iemanjá	Santa Barbara = Iansã	Santo Francisco de Assis						
--	---	--------------------------	--------------------------	--	--	--	--	--	--

3. Ebene: die Pretos Velhos, einschließlich der Baianos

Iemanjá	Pai Joaquim de Angola	Maria Conga	Vovó Catarina		Pai Salustiano	Tio Antônio	Zé Baiano	Severino	Zé Pelintra
São Jerônimo		Mãe Joana							

Links vom Altar, auf einem gesonderten Tisch:

Santa Barbara = Iansã	São Jorge = Ogum Iara	Nossa Senhora Aparecida = Oxum	Cabocla Guacira
	Nossa Senhora	Santa Terezinha do Menino Jesus	Iemanjá
Nossa Senhora do Presepio			Cosme e Damião = Erê

(TB: 229ff.)



Hieronymus-Xangô im Altar. Hinter der Figur steht das Doppelbeil von Xangô.

ausschließlich mit Oxalá. Die Figur der Heiligen Barbara wurde mit ihrer synkretistischen Gleichsetzung Iansã, die vom Heiligen Hieronymus mit Xangô etc. angeredet.

„Quem diz orixá diz santo, é a mesma coisa, a gente dá nome de caboclo, mas é índio.“

(Wer Orixá meint, sagt Heiliger, das ist das gleiche, wir geben ihnen den Namen Caboclo, aber wir meinen Indianer damit.)

(Ricardo, TB 25.4.1997: 119)

Auf der Sichtebeene der Besucher^{xxi} standen zahlreiche stolze Indianerfiguren in aufrechter Körperhaltung und gereckten Köpfen neben katholischen Heiligen hierarchisch auf der mittleren Ebene. Sie standen visuell

xxi Natürlich ist dies abhängig von der Länge eines Menschen, jedoch sind viele Brasilianer so klein wie ich (1,55 m).

im Zentrum des Interesses. Auf der untersten Ebene standen die Figuren der Pretos Velhos, zu Heiligen gewordene afrikanischstämmige Sklaven aus Brasiliens Kolonialzeit.



Die Altarfiguren der Pretos Velhos und Baianos, dem Hut des Baiano Severino auf dem Stuhl und den Zigaretten für Zé Pelintra in einem großen Aschenbecher und auf einem Aluminiumtablett, um bei der Vermittlung einer Arbeitsstelle zu helfen.

Lediglich die katholischen Heiligen, die nicht mit den yorubanischen Göttern synkretisiert sind, wurden mit ihren europäischen Namen benannt, so São Judas Tadeu, São Fransisco de Assis oder São Benedito. Iemanjá war die einzige Yoruba-Gottheit, die als Figur im Altar nicht nur durch eine Heilige, sondern auch durch eine weiße, in Blau gekleidete Wassernixe dargestellt wurde. Dieses Ensemble verschiedenartiger Figuren „finden ihre Einheit im Widerspruch“, ¹³⁴ wie es Ismael Pordeus Jr. ausdrückt. Die Figuren aus angemaltem Gips entsprachen nicht unbedingt den Geistwesen, die tatsächlich in das *terreiro* kamen bzw. vom „Sternenhimmel herabsteigen“ (*baixar do astral*). Zum einen fluktuierte die Teilnahme der Medien, die ihre persönlichen Geister kultivierten, während der einzelnen Sitzungen, zum anderen entspricht die Ikonogra-

phie der Figuren nicht die der brasilianischen indigenen Bevölkerung. Vagner Gonçalves da Silva wies mich darauf hin, dass die industrielle Produktion der in speziellen Läden^{xxii 135} angebotenen Figuren sich auf die Vorlagen von Indianerbildern aus nordamerikanischen Wildwestern-Kinofilmen der 1920/30er Jahre stützt. Es handelt sich um eine idealisierte Vorstellung von „dem Indianer“. Dona Zilda bemerkte in diesem Sinne:

„Os índios civilizados fumam cigarros de paz, sabe Inga, como nos filmes.“ (Die zivilisierten Indianer rauchen Friedenspfeifen, du weißt schon, Inga, wie im Film.)

(Maia Valerini, TB 11.5.1997: 213)



Der Tisch neben dem Altar mit der Figur einer Cabocla, einer Iemanjá, einer Jungfrau Maria und den Zwillingen Cosimos und Damian. Über dem Tisch hängen an der Wand ein Bildnis von Xangô und eine Schiefertafel mit der Aufschrift. „Pedimos a colaboração das pessoas que trazem cigarros. Obrigado.“ (Wir bitten um eine Mitbeteiligung der Besucher, dass sie Zigaretten mitbringen. Danke.)

Unter dem Altar befanden sich von Spitze verdeckt verschiedenfarbige Kerzen, die während einer Sitzung herausgeholt wurden, wenn die Geistwesen es wünschten, an die Besucher weitergegeben oder auch gleich angezündet wurden. Dort lagen auch zwei mit weißer Kreide gezeichnete kabbalistische Kreise auf einem rechteckigen Stück Sperrholz. In einem der beiden Kreise waren drei ineinander verschränkte Doppelbeile, Insignie Xangôs, und in dem

xxii In São Paulo gibt es zwei große Fabriken (die Grupo *São Jorge* und *Iemanjá*) mit einem Jahresumsatz von 500 Mio. US-Dollar, die auf die Herstellung von afrobrasilianischen Kultobjekten spezialisiert sind. Sie werden in speziellen Läden für Umbanda- und Candomblégläubige verkauft (Figuren, Ketten, Seifen, Pulver, Räucherstäbchen u.ä.).

anderen Stern, Mond und ein Dreieck gezeichnet. Sie hießen die so genannten „Punkte der Sicherheit“ (*pontos de segurança*) und sollten das *terreiro* vor negativen Kräften schützen. Rechts vom Pantheon hingen an der Wand viele bunte Glas- und Fruchtkernketten und schillernde Federn. Darunter befand sich auch die rot-weiße Kette Xangôs mit den sieben Perlensträngen aus Dona Zildas Zeit im Candomblé. In der anderen Ecke stand neben dem Altar eine Trommel mit einer Schleife um den Bauch in Rot und Weiß, den Farben Xangôs. In einer tönernen Schale,



Die Trommel von Dona Zilda aus ihrer Zeit im Candomblé. Sie ist Xangô gewidmet. In der Ecke daneben stehen die Gehstöcke der Pretos Velhos.

die am Fuß dieser Trommel stand, hatte Dona Zilda mit einem weißen Tuch zugedeckt den Schädel des Tieres, das anlässlich ihrer Initiation in den Candomblé geopfert wurde, aufbewahrt.

Wesentlich ist, dass diese Elemente des Candomblé im *terreiro* selbst aufbewahrt, d.h. in den heiligen Ort der Umbanda integriert, waren. Von der Decke hingen zur Dekoration stets dreieckige, bunte Wimpel, die typisch für das *feita Junina* (Johanni, ein katholisches Fest) im Juni eines jeden Jahres sind. An den Wänden hingen außerdem eine gerahmte Abbildung vom Orixá Xangô aus der Zeitschrift Planeta, ein von mir geschenktes Foto von Xangô (von Pierre Verger) und mein Zeitungsartikel in den FU:Nachrichten.

Nach dem frühen Tod ihres Sohnes blieben ihre Schwiegertochter Mercedes und ihre zwei Söhne Flávio und Ralf im unteren Teil des Hauses wohnen. Die Enkelin Liliane und ihr Mann Marcelo, die in unmittelbarer Nachbarschaft lebten und ebenfalls jahrelang im selben Haus gewohnt hatten, Freundinnen der Enkel und ihre Kinder, Geschwister der Schwiegertochter mit ihren großen Familien und Freunde kamen regel-

mäßig vorbei, so dass im Haus immer viel los war. Liliane und Marcelo kamen sporadisch zu den Umbanda-Sitzungen, die im oberen Stockwerk stattfanden; der Rest duldete und achtete ihre Religion.

4.2 Die Organisation der Umbanda

In der inneren Struktur der Umbanda nimmt die *mãe*- oder der *pai-de-santo* uneingeschränkte höchste Autorität ein und bestimmt wesentlich die Form und den Wandel des umbandistischen Glaubenssystems. Hierarchisch tiefer folgt die *mãe-pequena* (die so genannte „kleine Mutter“), Medien, *cambonos* (Helfer und Übersetzer), eine Trommlerin und die Gläubigen.



Die drei Frauen des *terreiro*: die *mãe-de-santo* Zilda Maia Valerini (Mitte), die *mãe-pequena* Otília (links) und die Trommlerin Maria (rechts)

Die *mãe-pequena* Otília (41 Jahre alt) war der „rechte Arm“ der *mãe-de-santo*; sie stand ihr bei ihren häuslichen Tätigkeiten zur Seite, war für die Sauberkeit des *terreiro* und das Schmücken bzw. die Herstellung der weißen Spitzendecken für den Altar zuständig sowie für die Organisation der Festlichkeiten, Sitzungen und anderen religiösen Rituale. Dona Zilda und Otília kannten sich schon seit Otílias frühester Kindheit und arbeiteten seit 18 Jahren zusammen.

Die Trommlerin Maria (49 Jahre alt) rief die verschiedenen Geistergruppen durch ihre getrommelten Rhythmen, die zu den entsprechenden Gesängen passen, ins *terreiro*. Sie leitete auch die Gesänge an. In der anthropologischen Literatur ist immer von trommelnden Männern die Rede, im Candomblé und auch in der Umbanda. Auch in Bahia und Pernambuco habe ich selbst nie eine Frau in einer afrobrasilianischen Religion trommeln sehen. Es scheint sich also um eine Abweichung von der Norm zu handeln, die die *mãe-de-santo* in ihrem *terreiro* durchgesetzt hatte. Maria ist in Bahia geboren und als Erwachsene nach São Paulo gekommen.



Die Trommlerin Maria und einige Besucher.

„O atabaque é uma coisa que precisa ter muito respeito, sabe. Se por acaso o atabaque cair no chão, a gente precisa deixar ele de resguardo nove dias, pôr água benta nele tudo [...] não pode deixar ele cair nem pode deixar ninguém pôr a mão ali em cima ficar batendo assim atoa, não pode; e quando ela vai no dia de trabalho, ela pega o pózinho de Oxalá e passa em cima ali, porque ali do atabaque, que vem o som para chamar os guias. Então é uma coisa sagrada.“

(Die Trommel ist etwas, was sehr respektiert werden muss. Falls zufällig eine Trommel auf den Boden fällt, müssen wir sie neun Tage lang ruhen lassen, sie mit geweihtem Wasser besprengen, alles [...] man darf sie nicht umstürzen lassen, noch darf man es zulassen, dass jemand mit seinen Händen einfach so auf sie eintrommelt, das darf nicht sein; und wenn sie [die Trommlerin, Anm.d.Ü.] am Tag der Arbeit kommt, nimmt sie etwas vom Puder von Oxalá und reibt es über die Oberfläche, weil von dort von der Trommel kommt der Ton, um die *guias* zu rufen. Also ist sie heilig.) (MV3)

Wenn die Trommel nicht gespielt wurde, wurde sie mit einer weißen Decke zugedeckt. Obwohl Dona Zilda selbst nicht viel besaß, versorgte sie die *mãe-pequena* und die Trommlerin fast jeden Tag mit einem Mittagessen. Sie waren beide so arm, dass sie teilweise nicht wussten, ob bzw. wie sie zu einem täglichen warmen Essen kamen.

Die Medien sind Personen, durch deren Körper sich Geister bzw. Geistwesen zeigen. Sie waren im Arbeitsprozess stehende Menschen, die neben ihrem alltäglichen, profanen Leben ein aktiv religiöses Leben ausleben wollten. Konkret heißt das, dass die Zeit für die Aufwendung der Religion relativ begrenzt war, da viele der Medien nicht nur einen Beruf, sondern auch eine für Brasilien übliche, große Familie hatten, die viel Aufmerksamkeit verlangte. Dieses *terreiro* wurde von ungefähr 17 Medien besucht, von denen üblicherweise 7–8 zu den einzelnen Sitzungen erschienen. Dona Zilda war mit dieser Verteilung zufrieden, da nicht so viele Menschen in ihr kleines Zimmer passten. Einige Medien (ca. die Hälfte) brachten ihre Verwandten, d.h. Mütter, Ehemänner oder Kinder, regelmäßig zu den Sitzungen mit. Ihre soziale Situation entsprach der, wie ich sie für die Bewohner des Bezirkes Tucuvi anhand von Fragebögen beschrieben habe. Die einzige Ausnahme war ein junger, schwarzer Mann von ca. 25 Jahren, der immer mit seinen Eltern kam. Sie waren beide Rechtsanwälte und er selbst studierte Jura, während er abends bei Dona Zilda seine *mediunidade* (seine Mediumtätigkeit) ausbilden ließ.

Die *cambonos* sind weibliche und männliche^{xxiii} Hilfskräfte, die sich aus regelmäßigen Besuchern der Umbanda rekrutierten und schon viele Geister persönlich kennen gelernt hatten. So fungierten sie vor allem als Übersetzer zwischen den Hilfesuchenden und den Geistern, da die meisten Geistergruppen sich unterschiedliche Dialekte angeeignet hatten, die sogar die Gläubigen nur mit Mühe verstanden. Sie halfen den Geistern, wenn sie sich in den Medien inkorporiert hatten, indem sie z.B. den Pretos Velhos die Bänke zum Sitzen hervorsuchten, damit sie sich setzen konnten oder zündeten den Caboclos ihre Zigaretten oder Zigarren an und gaben ihnen zu Trinken. Manchmal beträufelten sie die neu angekommenen Geister mit Parfüm. Die *cambonos* wurden – im Gegensatz zur *mãe-de-santo*, der *mãe-pequena* und den Medien – nie selbst von den Geistern inkorporiert, da sie sonst den Überblick über die Situation verlieren würden. So entschieden sie, dass zum Abschied einzelner Geistergruppen gesungen wurde. Im untersuchten *terreiro* waren bei einer Sitzung ca. 3–6 *cambonos* anwesend. Dona Zilda vertrat die Ansicht, dass die *cambonos* nicht wesentlich für die religiöse Ausübung seien, da ihr Caboclo den Besuchern auch alles genauestens erklären würde.

Aus den Fragebögen, die ich den Gläubigen des *terreiro* vorlegte, lässt sich eine große Anzahl an regelmäßigen Besuchern ausmachen, die im gleichen Bezirk wohnten, während die sporadischen Besucher – bei denen es sich oftmals um Neugierige oder Notleidende handelte, die an der einen oder anderen Sitzung teilnahmen ohne völlig in die Religion involviert zu sein – aus den verschiedenen Stadtteilen sowie Kreisen des Bundeslandes São Paulo kamen. Die räumliche Distanz war ein wesentlicher Faktor im Bezug auf die Häufigkeit der Besuche im *terreiro* von Dona Zilda. Lediglich diejenigen, die nahe wohnten, besuchten das *terreiro* zu den zweimal wöchentlichen, öffentlichen Sitzungen. Wenige Gläubige (4) frequentierten das *terreiro* für eine sehr lange Zeit, über 10 oder 15 Jahre. Eine große Schwankung der Medien und Besucher herrschte vor. Es lässt sich eine routinierte Bewegung von zwei oder drei Monaten in einem *terreiro* feststellen, wobei mehrere verschiedene

xxiii Im Candomblé gibt es eine vergleichbare Gruppe, die jedoch ausschließlich aus weiblichen Gläubigen rekrutiert wird: die so genannten *ekedes*.

terreiros gleichzeitig aufgesucht wurden¹³⁶. Die folgende Tabelle soll die Regelmäßigkeit der Besuche verdeutlichen. Wegen der Ähnlichkeit der Daten der einzelnen Monate habe ich hier lediglich den Mai als Beispiel aufgelistet. Diese Daten können generell auch auf andere Monate übertragen werden.

1997	Frauen	Männer	Weiße	Schwarze	Mestizen	Asiatische Herkunft	Summe
1. Mai	11	5	8	4	3	1	16
3. Mai	6	7	5	2	4	2	13
8. Mai	9	3	8	1	3	0	12
9. Mai	9	3	5	0	6	1	12
22. Mai	8	9	7	0	10	0	17
24. Mai	5	5	7	1	2	0	10
29. Mai	14	3	13	1	3	0	17
Ø	8,85	5	7,57	1,28	4,42	0,57	13,85

(TB: 137–141, 151–155, 195ff., 202ff., 303)

Meine statistische Erhebung hat ergeben, dass von ca. 14 Besuchern einer Sitzung 2/3 regelmäßige Besucher des *terreiro* waren und 1/3 zum ersten Mal kam. Außerdem ist zu beobachten, dass nur die Angehörigen der armen Bevölkerungsgruppen zu den offiziellen Zusammenkünften kamen, während Angehörige der Mittelschicht nur zu persönlichen Besuchen am Nachmittag zur Lösung ihrer Probleme ins *terreiro* kamen. Täglich kamen zwischen 4 und 20 Besucher außerhalb der offiziellen Sitzungen im *terreiro* vorbei. Diese Besucher hatten unterschiedliche religiöse Zugehörigkeit (Katholizismus, Seiche-Noei, Kardezismus) und ethnische Abstammung (so kamen gerade am Nachmittag viele Besucher asiatischer Herkunft). Die einzige Gruppe, die niemals kam, waren die

so genannten Pfingstkirchler, eine ursprünglich aus den U.S.A. stammende evangelische Gruppe von Gläubigen verschiedener Freikirchen. Sie kamen nur, um Dona Zilda der angeblichen „Teufelsanbetung“ anzuklagen. Einmal stand eine Gruppe von ca. 10 Leuten, wie mir Dona Zilda erzählte, zu Ostern mit einem großen Kreuz von ca. 2 m vor ihrem Haus und sangen laut Lieder für Jesus.

Aufgrund meiner Erfahrungen im brasilianischen Alltag, sich weißer einzuschätzen als ich es subjektiv einschätzen würde, habe ich selbst die drei Kategorien „Weiße“, „Schwarze“ und „Mestizen“ vorgegeben und die Besucher dementsprechend grob eingeteilt. Es ließ sich im untersuchten *terreiro* eine große Mehrheit von Weißen und eine Minderheit von Schwarzen sowie eine ausgewogene Beteiligung von Frauen und Männer an den Sitzungen feststellen, wobei der Anteil der Frauen unmerklich höher lag. Diese Daten können aufgrund meiner Beobachtungen auch auf die Medien übertragen werden. Aufgrund der großen Anzahl der weißen Gläubigen muss der Begriff der „afrobrasilianischen“ oder auch „schwarzen“ Kultur hinterfragt werden. Einige Elemente der Umbanda stammen durchaus aus Schwarzafrika, jedoch wird sie im brasilianischen Alltag viel von einer weißen, armen Bevölkerungsschicht frequentiert. Es waren bei den Gläubigen und den Initiierten alle Altersstufen zwischen 10 und 80 Jahren festzustellen, wobei die harmonische Verteilung aller Altersgruppen auffällig war. Während die 30–50 Jährigen eher den harten Kern der religiösen Gemeinschaft bildeten und hauptsächlich wegen Arbeitslosigkeit zu Zé Pelintra und wegen Krankheiten zu den Caboclos zu den Sitzungen kamen, die meist ihre Kinder im Alter von 10–20 Jahren mitbrachten, kamen regelmäßig und unterschiedliche Jugendliche alleine oder in kleinen Gruppen zu den Sitzungen, um sich vor allem in Liebesfragen bei den Baianos Rat zu holen.

4.3 Die Medien und ihre Geister



Einige Medien und die *mãe-de-santo* vor dem Altar im *terreiro*: Eliana, Maria Tereza, Zilda, Otilia, Olívio, Silvia, Ricardo und Maria (von links nach rechts).

Folgend möchte ich einige der verschiedenen Medien des besuchten *terreiro* mit ihren spirituellen Wesen auflisten:

Medium	Cabocla/ Caboclo	Preta Velha/ Preto Velho	Baiana/ Baiano	Pombagira/ Exu
Zilda	Lage Grande	Pai Salustiano	Severino	Capa Preta
Otilia	Sete Estrela	Pai Joaquim de Arruda	Maria da Saia Rodada	Marabô
Eliana	Mata Virgem			Veludo
Ricardo	Tupinambá	Tio Antônio	João Baiano	Exú do Lado

Medium	Cabocla/ Caboclo	Preta Velha/ Preto Velho	Baiana/ Baiano	Pombagira/ Exu
Daniel	Sete Flechas		Zeferino	Tiriri
Carlinho	Mata Virgem	Pai Tomé de Aruanda	Zé Baiano	
Maria Tereza	Jara	Vó Jenuaria	Ana Rosa	
Elcio	Pena Branca	Seu Antônio	Pai Mane (Manoel)	
Sara	Sete Flechas	Maria Bonita		Tranca Rua
Clara	Pedra Branca	Vó Catarina		
Marcia	Pena Verde		Zé Baiano	
Leonardo	Pedra Rocha	Pai Manoel		
Silvia	Sete Flechas	Vó Cambinda	Maria Bonita	
Olivio	Tupinambá	Pai Antônio do Congo	Joaquim	Tranca Rua

Ein Medium, welches in dieser Liste einen der drei ersten Geistwesen nicht aufgelistet hat, befand sich noch im Entwicklungsstadium mit dieser Geistergruppe bzw. mit dem individuellen Geist. Der Name wurde noch nicht offiziell bekanntgegeben. Wenn jedoch jemand keinen Exu angegeben hat, dann deshalb, weil das Medium es aus moralischen Gründen ablehnte, diese dem Teufel assoziierten Wesen zu kultivieren bzw. im eigenen Körper zu empfangen. Auffallend ist, dass in diesem *terreiro* weibliche Medien sowohl weibliche als auch männliche Geister kultivierten, dass männlichen Medien jedoch niemals weibliche Geister in ihrer komplexen religiösen Identität erlaubt waren.

4.4 Charismatische Persönlichkeit: Der religiöse Lebenslauf der *mãe-de-santo*



Der Baiano Severino, der sich in der *mãe-de-santo* Dona Zilda manifestiert hat, sitzt auf einem Schemel vor dem Altar.

Der religiöse und auch soziale Lebenslauf der *mãe-* oder des *pai-de-santo* ist in der Umbanda wegen der starken Individualisierung von außerordentlicher Bedeutung, da sie die Richtlinien für den jeweiligen Synkretismus in der tatsächlichen Religionsausübung vorgeben. Durch die Grundstruktur der Umbanda in Dachverbänden auf der repräsentativen Ebene und den einzelnen *terreiros* auf der internen Ebene des religiösen Alltags, nimmt die *mãe-de-santo* durch ihr *terreiro* die Position einer unabhängigen Einheit innerhalb der Umbanda ein. Diese ist vollständig auf ihre charismatische Autorität zentralisiert, so dass sie dadurch zu einer eigenen Institution wird. Ihre Position als Priesterin, Heilerin, Mystikerin, Sozialarbeiterin und Psychologin erinnert an die in der ethnologischen Literatur viel beschriebene Schamanin. Auch sind starke Ähnlichkeiten zur Struktur dieser Erscheinungsform mit dem Schamanis-

mus zu verzeichnen, da keine Doktrin existiert, keine schamanistische Weltkirche, kein heiliges Buch und auch keine Priester, die sagen, was richtig oder falsch ist¹³⁷. Einige Forscher (z.B. Fichte) wenden diesen Begriff der schamanistischen Tradition auf die Umbanda an, jedoch liegt eine wesentliche Unterscheidung vor: Während die Schamanin selbst eine Seelenreise in andere Welten unternimmt, wird in der Umbanda die *mãe*- oder der *pai-de-santo* von verschiedenen Geistern besucht; es handelt sich also um den umgekehrten Vorgang. Die *mãe-de-santo* leitet sowohl die Medien als auch die Geister, kümmert sich um das spirituelle Wohlbefinden der Mitglieder und Besucher ihres *terreiro*. Max Weber definiert charismatische Herrschaft durch die Herausbildung von als „außeralltäglich“ geltenden und magisch bedingten Qualitäten einer Persönlichkeit, die z.B. therapeutisch arbeiten. Durch ihre Mittlerrolle zwischen dem Profanen und dem Transzendenten (den übernatürlichen Geistwesen) erwirbt die *mãe-de-santo* nicht „jedem anderen zugänglichen Kräfte oder Eigenschaften“; sie selbst wird „übermenschlich“. Respekt und Gehorsam ihr gegenüber sind daher grundlegend¹³⁸.

Obwohl die *mãe*- oder der *pai-de-santo* im Candomblé ebenfalls eine herausragende Stellung einnimmt, unterscheidet sich die Situation doch wesentlich von der in der Umbanda: Im Candomblé basiert die Struktur der Zusammenkünfte auf die einer religiösen und sozialen Gemeinschaft. In diesen *terreiros* entstehen Traditionen, die zwar durch die Chefin interpretiert wird, jedoch begründet sich diese auf der Erinnerung und Bewahrung ihrer Vorgänger. Obwohl auch die Gläubigen im Candomblé an den Festlichkeiten anderer *terreiros* teilnehmen, leben die Eingeweihten in der Regel im Bereich ihres *terreiro* oder in seiner unmittelbaren Nähe, während in der Umbanda die *mãe*- oder der *pai-de-santo* die einzige wirkliche Konstante bildet. Während die Gläubigen nach einer Umbanda-Sitzung zu der Routine ihres täglichen Lebens zurückkehren, bleibt die *mãe-de-santo* in den Räumen des religiösen Ereignisses alleine bzw. mit ihrer biologischen Verwandtschaft zurück. Die umbandistischen Medien „frequentierten“ (*frequentar*) zwar regelmäßig das *terreiro*, wo sie in diese Religion eingeweiht wurden, doch „besuchten“ (*visitar*) sie dennoch andere Umbanda-*tendas* oder andere Religionen. Die dafür verwendeten Begrifflichkeiten „frequentieren“ und „besuchen“, die beide eine zeitliche Begrenzung andeuten, spiegeln

diese Tatsache auch sprachlich wieder. Die Fluktuation der Medien war in der Umbanda enorm hoch. Auch die Besucher nahmen an den religiösen Treffen teilweise lediglich periodisch (ca. drei bis vier Monate) teil. So sah ich, als ich ein halbes Jahr nach meiner Feldforschung das *terreiro* von Dona Zilda wieder besuchte, dort lediglich einige wenige bekannte Personen wieder.

Die Tatsache, dass das Bestehen einer Umbanda-*tenda* durch die Leiterin vorbestimmt ist, wird auch dadurch betont, dass in den meisten Fällen eine Chefin oder Chef einer Umbanda-*tenda* keine Nachfolge hat, da die religiösen Zusammenkünfte meist in den Wohnräumen derselben stattfinden. Durch den Tod der Begründerin Zilda Maia Valerini im Januar 2000 ist ihre Tradition beendet und in ihren einstigen religiösen Räumlichkeiten wohnt heute einer ihrer Enkel Flávio Valerini Júnior mit seiner Familie. In der Umbanda gibt es auch keine bestimmten Regeln bzw. Initiationszeiten oder den Nachweis bestimmter Fähigkeiten wie im Candomblé, um selbst eine *mãe*- oder ein *pai-de-santo* zu werden. Theoretisch kann jedes Medium sein eigenes *terreiro* aufmachen¹³⁹. Es sind letztendlich die Geister selbst, die über ihr Kommen auf der Erde entscheiden.

Nogueira Negrão hat statistisch festgestellt, dass 79,7 % der Führungspersönlichkeiten in der Umbanda in São Paulo weiblich sind. Meistens befinden sie sich in einem Alter zwischen 30 und 77 Jahren und sind zu 61,2 % verheiratet. Da die brasilianische Gesellschaft patriarchalisch ist, kann die Umbanda als eine Protestform weiblicher Identität angesehen werden¹⁴⁰. Auch im vorliegenden Fall nahmen Frauen Schlüsselpositionen innerhalb der Struktur ein.

Trotz des Bewusstseins von offenen, kreativen Räumen für sich selbst innerhalb dieser Gesamtstruktur, die sie ausschöpfte, wünschte Dona Zilda sich von den Umbanda-Dachverbänden eine einheitliche Vorlage der Religionsausführung, eine universell gültige Liturgie.

„Quem faz tudo correto é a igreja católica, mas a Umbanda foi feita dos escravos. Os pretos misturaram tudo.“

(Wer alles richtig macht, ist die katholische Kirche, aber die Umbanda wurde von Sklaven gemacht. Die Schwarzen vermischten alles.)

(TB 28.4.1997: 190)

Obwohl sie eine Einheit, Führung und klare Regeln für die Umbanda anstrebte, verglich sie andere *terreiros*, die für zu spät kommende Besucher die Türen schlossen und niemanden während der Zeremonien weggehen ließen, mit der katholischen Kirche und der Militärdiktatur (sic!). Sie selbst zog es vor, dass die Leute aus eigenem Gewissen entscheiden, wann sie kommen und gehen wollten.

Im Folgenden soll die persönliche Lebensgeschichte der *mãe-de-santo* Zilda Maia Valerini exemplarisch beschrieben werden. Vorher möchte ich anmerken, dass es in Brasilien in den armen Bevölkerungsschichten (die Mehrheit) durchaus üblich ist, dass verschiedenste Religionen „besucht“ und „ausprobiert“ werden: angefangen beim Katholizismus, über den Kardezismus, evangelische Pfingstkirchen (*crentes*), Seiche-Noei, Umbanda und verschiedene Formen des Candomblé. Es gibt natürlich auch einige Brasilianer, die Atheisten sind (und in der Öffentlichkeit meist als Skandal angesehen werden) und welche, die in eine bestimmte Religion hineingeboren wurden und dort auch verwurzelt bleiben. Nogueira Negrão¹⁴¹ legt durch seine Statistiken für São Paulo dar, dass 62 % der umbandistischen *mães-* und *pais-de-santo* in katholische, 10,5 % in kardezistische und lediglich 7,9 % in umbandistische Familien geboren sind. 42,1 % von denjenigen, die in einer katholischen Umgebung aufgewachsen sind, hatten vor ihrer religiösen Ausrichtung der Umbanda Kontakt zum Kardezismus. Diese Daten verdeutlichen, dass Dona Zilda in ihrem religiösen Lebenslauf als exemplarisch angesehen werden kann.

Terreiro de Xangô da Vovó Zilda, Tucuruvi, São Paulo SP

Ursprüngliche Religionen:

Katholizismus, dann Kardezismus, Candomblé und Umbanda

Ursprüngliche Nation:

Candomblé-de-Angola, Guarulhos, São Paulo, 1981

Aktuelle Nation:

Umbandomblé¹⁴²

Im Jahr 1917 ist Zilda Maia Valerini in der Stadt São Paulo (im brasilianischen Bundesstaates São Paulo) in eine katholische Familie des Mittelstandes geboren. Ihre Mutter war ihrer Aussage nach eine adlige Portugiesin und brachte den Namen „Maia“ mit in die Familie, der Vater war Italiener aus Kalabrien. Während der Zeit der Diktatur unter Getúlio Vargas in den 1930er Jahren hatte die Familie in einem Arbeitslager gelebt und gearbeitet. Aus dieser Zeit erinnerte sie sich besonders gerne an den Patriotismus und hatte eine Vorliebe für die brasilianische Nationalhymne und Fußball entwickelt. 1938 heiratete sie im Alter von 21 Jahren und wohnte im Zentrum von São Paulo im Bezirk Luz. 1940 wurde ihr Sohn Flávio geboren, woraufhin die kleine Familie 1943 nach Tucuruvi umzog, damals einem kaum urbanisierten Bezirk der Peripherie. So lebte sie ganze 57 Jahre in dem Haus, wo sie bis zuletzt ihr eigenes Umbandomblé-*terreiro* unterhielt. Sie war mit ihrer Familie faktisch eine der ersten Einwohner dieses Außenbezirkes. 1944 wurde die Tochter Clorinda geboren, die im Erwachsenenalter in der Umbanda ihrer Mutter aktiv teilnahm. Mit ihrer Heirat zog sie jedoch nach Niteroi im Bundesstaat Rio de Janeiro und hatte daher nur noch selten Kontakt zu ihrer Mutter. Ihre Zwillingschwester starb bei der Geburt. Zu dieser Zeit war Dona Zilda katholisch und besuchte die Kirche *Igreja Menino Jesus* in der Straße Vila Mazzei in Tucuruvi ca. 15 Jahre lang. Sie beteiligte sich aktiv am dortigen religiösen Leben, indem sie dem Chor beitrug und auch in zwei weiteren katholischen Kirchen im Chor mitsang, in der Kirche *Santa Rita* und der Kirche *Santa Rosália*. Bis zu ihrem Tod ließ ihr der Pfarrer der katholischen Kirche, die sie jahrzehntelang besucht hatte, bestickte Tücher für ihr *terreiro* zukommen. 1963 heiratete der Sohn Flávio seine Frau Mercedes, die sie dreifache Großmutter werden ließ. 1974 starb der Sohn und hinterließ im Haus von Dona Zilda eine große Familie, die dadurch finanziell große Einbuße hinnehmen musste. Die eigene Fahrschule wurde aufgegeben, weil die Kinder noch sehr klein waren und Mercedes sich nicht fähig fühlte, sie alleine weiterzuführen. Dies bedeutete einen Bruch im Leben von Dona Zilda, als sie 57 Jahre alt war: Durch die starke Trauer über den Tod ihres Kindes bewegt, suchte sie verschiedene Religionen auf. Ihr Mann unterstützte sie und war auch der erste, der ihr den Großteil der Umbanda-Figuren für den Altar ihres eigenen *terreiro*, welches sie in der Folgezeit begründete, kaufte. Die

Schwiegertochter Mercedes arbeitete über 10 Jahre als Medium (mit der Cabocla Pedra Roxa und dem Baiano Zé Pelintra) in ihrem *terreiro*. Obwohl sie katholisch aufgezogen worden war, wurde ihre Tätigkeit in der Umbanda für Mercedes kein Konflikt, da sie die Heiligen weiterhin verehren durfte. 1984 starb der Ehemann Dona Zildas und im Jahre 2000, 16 Jahre später, starb sie.

Den ersten Kontakt zu einer der Formen von Spiritismus hatte Dona Zilda mit dem Kardezismus, dem sie eine relativ kurze Zeit anhing. Da sie beim Tod ihres Kindes aus psychosomatischen Gründen am ganzen Körper gelähmt war und kein Arzt den Grund für diese Krankheit diagnostizieren konnte, brachte ihre Schwester, eine katholische Nonne, sie zu dem Zentrum *Centro Espírita das Neves*. Es erschien ihr wie ein Wunder, als sie durch die kardezistischen Heilungsprozesse, die sie monatelang durchlief, geheilt wurde. Ihr wurde trotz des ausdrücklichen Verbots des Arztes gesagt, dass sie ihr Korsett jeden Tag für eine kurze Zeit ablegen und bestimmte Kräuterbäder nehmen solle. Dazu sollte sie jeweils 21 Kerzen der gleichen Farbe anzünden.

„Sie wurde geheilt. Ihr wurde gesagt, dass sie ihr Korsett aufheben solle. Eine verwandte Person werde bald zu ihr kommen und ihr eine Süßigkeit in die Hand legen. Dies sei die Person, die ihr diesen bösen Fluch geschickt habe. Durch die spirituelle Hilfe des Leiters würde die böse Gabe an die Tochter dieses Verwandten zurückgeschickt werden. Ihr würde Dona Zilda dann später helfen, gesund zu werden.“

(TB 15.5.1997: 249f.)

Sie war ihren Heilern so dankbar, ihr in einer Lebenssituation geholfen zu haben, als sie kein Geld besaß, dass sie es zu ihrer Lebensaufgabe machte, diesem Beispiel zu folgen und selbst anderen spirituell zu helfen. Deshalb lehnte sie es immer ab, Geld für ihre Arbeit von anderen Menschen anzunehmen. Ihre Schwester unterstützte sie moralisch dabei, weil sie meinte, dass es besser sei, eine gute Spiritistin zu sein als eine schlechte Katholikin. Aus diesem Detail ihres Lebenslaufes ist der Einfluss vieler kardezistischer Elemente in dem *terreiro* von Dona Zilda zu erklären. Obwohl sie sich niemals selbst als Kardezistin bezeichnet hatte, spielte das grundsätzliche Prinzip des Kardezismus – die Caritas – eine

herausragende Rolle im Denken Dona Zildas. An einer kleinen Schiefertafel, die in ihrem *terreiro* selbst angebracht war, stand daher zeitweise der Spruch „*O silencio é uma prece*“ (Die Stille ist ein Segen), was in fast jedem spiritistischen Zentrum in Brasilien zu finden ist. Trotzdem verabscheute Dona Zilda den Kardezismus später. Sie begründet dies durch ihre Abneigung der Selbstkasteiung dieser Gläubigen. Doch trotz dieser gegenseitigen Abgrenzung respektieren sich die Gläubigen dieser beiden Religionen.

„Eu deixo os outros com a sua religião, eu não tenho problemas com a religião dos outros, mas respeite a minha!“

(Ich lasse die anderen mit ihrer Religion, ich habe keine Probleme mit der Religion von anderen Leuten, aber [ich möchte, dass die anderen, Anm. d. Ü.] meine Religion respektieren!)

(Maia Valerini, TB 4.5.1997: 185)

Wesentlicher Grund dafür, dass Dona Zilda sich der Umbanda zuwandte, war, dass dort gesungen wurde. Musik war für sie eine Lösung, die Schwere ihres Lebens zu ertragen.

„Bevor Dona Zilda anfing, in der Umbanda zu arbeiten, war sie sehr katholisch. 15 Jahre lang sang sie in der Kirche von Tucuruvi in lateinischer Sprache, was sie auch sofort tut, als sie davon spricht. So gibt sie in einem anderen Gespräch als einen der wichtigsten Gründe für ihre starke Abneigung und Ekel (sie steckt die Zunge heraus, schüttelt sich und bibbert laut, um es auch ja zu verdeutlichen) der Mesa Branca an, dass diese Leidenden – ‚estes sofredores‘ – nur vor sich hinschluchzen und sich beklagen. Dona Zilda hat früher einmal bei ihnen ‚gearbeitet‘, es aber aus diesem Grunde wieder aufgegeben. ‚Eu gosto mais de cantar‘ – ich singe lieber, meint sie und wechselte also zur Umbanda über.“

(TB 20.4.1997: 59)

Nachdem sie über den Kardezismus zur Umbanda gekommen war und 1965 bereits ihre eigene *tenda* aufgemacht hatte, ließ sie sich im Alter von 64 Jahren in den Candomblé initiieren. Sie wurde in einem Candom-

blé-de-Angola vom *pai-de-santo* José im Bezirk Jardim Moreira im Kreis Guarulhos (d.h. der armen Peripherie, einer *favela*) von São Paulo 1981 als *filha-de-santo* von Xangô Airá initiiert, wo sie sieben Jahre lang in der Funktion der *iaô*, der Lernenden, blieb und den Stand einer *ebômin* erreichte. Zum Fest im *terreiro*, was sie in diesen Stand erhob, kam ihre ganze Familie. Dieser Status erlaubte es ihr, ein eigenes Candomblé-*terreiro* zu gründen und sich eine *Ialorixá* zu nennen. Es würde den Namen *Ilé de Jenã* tragen, Haus der Jenã. Auch besaß sie die Kenntnis, das yorubanische Muschelspiel zur Anrufung des Orakels in Ilé Ifê (im heutigen Nigeria) zu werfen.

EXKURS:

Im Initiationsakt – einem Übergangsritus (im Sinne Van Genneps) – muss ein Mensch symbolisch, durch bestimmte Rituale versinnbildlicht, sterben, um ein neues Leben beginnen zu können. Die Initiation in den Candomblé fundamentierte die Zugehörigkeit eines Menschen zu seinem persönlichen Orixá, dem so genannten *Orixá da cabeça* (Orixá des Kopfes). Die Übermittlung von religiösem Wissen wird den neuen Eingeweihten in einem mehrere Monate dauernden Eingeschlossensein im sakralen Raum ausschließlich mündlich vermittelt. Die Verwendung von Kräutern, die Trancezustände auslösen, ist dabei von ausschlaggebender Wichtigkeit. Es werden Tieropfer (*ebó*) für Exu und die Seelen der Toten dargeboten, woraufhin die *obrigação da consciência*, einer vollkommenen Bewusstseinsauslöschung, folgt. In der Zwischenzeit werden im großen Tanz- und religiösen Festraum, Tanzschritte, Gesten und Gesänge des persönlichen Orixá geübt. Die Einweihungszeremonie (*feitura*) wird mit dem Haarscheren und einer rituellen Waschung des Kopfes eingeläutet, damit ein kleiner Wachskegel in eine Inzision am Kopf eingelegt werden kann. Das Blut von spezifischen Tieropfern wird über den Kopf gegossen und tropft auf einen Stein (*otã*), danach wird dieser durch Flüssigkeiten in Gefäßen eingelegt und im Altar (*peji*) des spezifischen Orixá aufbewahrt. Dort werden später die rituellen Essensgaben an den Orixá dargebracht. Ein großes öffentliches Fest und bestimmte Rückführungsriten in den Alltag und einer Namensgebungszeremonie (*oruncô*) schließt diese Phase der sozialen Isolation ab. Am Tag danach werden die Kindergeister gerufen. Im Anschluss an die Initiation im Can-

domblé muss die neu Eingeweihte drei Monate lang eine Halskette (*kelê*) tragen und bestimmte Tabus einhalten – z.B. weiße Kleidung tragen. Da jedes *terreiro* sich als eine religiös definierte Familie versteht, gilt ein Inzesttabu für alle seine initiierten Angehörigen. Die neu eingeweihte *filha-* bzw. *filho-de-santo* wird im Candomblé *abiã* genannt. Sieben Jahre später wird die Eingeweihte zu einer so betitelten *ebômin* und kann ein eigenes Candomblé-*terreiro* gründen, Novizen einweihen und die Kaurimuscheln zur Weissagung lesen¹⁴³.

Als Begründung dafür, dass sie nach ihrer Initiation nicht im Candomblé blieb, nannte Dona Zilda ihre materielle Armut. Um ihrer spirituellen Berufung jedoch trotzdem folgen zu können, hat sie in ihrer Umbanda viele Elemente aus dem Candomblé bewahrt und ein synkretistisches Umbandomblé gebildet. Da der Candomblé-de-Angola im Gegensatz zur yorubanischen Variante des Candomblé keine absolute Treue zu seiner Tradition verteidigt, wurde Dona Zilda auch als Leiterin einer Umbanda weiterhin zu offiziellen Treffen der Candomblé eingeladen. Ihr wurde nicht nahe gelegt, dass sie die Umbanda verlassen sollte, weil dies im Widerspruch zu ihrer Initiation stehen würde. Obwohl sie zwei charakteristische Elemente eines Umbandomblés nicht übernommen hat – das Tanzen der inkorporierten Medien mit ihren transzendenten Geistwesen im Kreis wie im Candomblé anstelle der aufgereihten Positionierung in der Umbanda und die Verwendung von bunter anstelle von weißer Kleidung – ist es doch von Bedeutung, dass sie selbst ihrer Religionsausübung diesen Namen gab. Die Initiation gab ihr aufgrund der ihnen zugeschriebenen Stärke der Orixás auf religiöser und sozialer Ebene mehr Prestige, als wenn sie „nur“ eine Umbandistin gewesen wäre¹⁴⁴. Dona Zilda erzählte mir, dass die Chefin einer Umbanda-*tenda* generell *madrinha* (Patin) genannt wird, obwohl die Medien sie nie so nannten. Interessant ist, dass diese von ihr zitierte Bezeichnung sich auch in den traditionellen Candomblés-de-Caboclo findet (aus der die Umbanda u.a. entstanden ist). Sie bevorzugte es jedoch, als *mãe-de-santo* (wie im Candomblé) bezeichnet zu werden.

Besonders wichtig war ihr vor allem der *Orixá de cabeça*, ihr Persönlichkeitsgott, der ihren Kopf bestimmte und schützte. Da Xangô in ihrem Kopf im Candomblé festgesetzt wurde, konnte sie ihn in der Ausübung

der Umbanda nicht einfach wieder wegschicken oder auch ignorieren. Die vielfältigen Legenden und Attribute Xangôs waren Dona Zilda nicht bekannt. Im Zentrum ihres Interesses standen seine Eigenschaften, d.h. sein Gerechtigkeitsinn, sein Stolz und seine Wut der dominanten Gesellschaft gegenüber. Er war ein Sinnbild für Gerechtigkeit, die er über die Aufmerksamkeit von sozial Ausgegrenzten ausdrückt. Dona Zildas *adjuntô*, der den zweiten wesentlichen Charakterzug eines Menschen ausdrückt, war die alte Wassergöttin Nanã, die bereits in Afrika synkretistisch in den Kult der Òrìṣà eingegangene Vodún, so dass ihre Persönlichkeit männliche und weibliche Attribute aufwies. Nanã wird mit der Heiligen Anna synkretisiert, der Mutter Marias in der katholischen Kosmologie. Nanã bzw. Nanã Buruku ist die älteste Gottheit und neben Oxalá und Iemanjá Schöpferin der Natur und der Welt, welche die Verbindung zwischen dem Wasser und der Erde geschaffen hat. Aufgrund dessen wird sie als „Oma“ (*vovô*) bezeichnet. Auch Xangô Airá ist eine alte Gottheit, was sich durch das hohe Initiationsalter von Dona Zilda erklären lässt. Anfangs nahm Nanã den ersten, bestimmenden Platz vor Xangô ein, doch kam es zu einem Streit (einer so genannten *diquizila*) im Kopf von Dona Zilda zwischen diesen beiden Gottheiten. Letztendlich setzte sich Xangô wegen seines Gerechtigkeitsstrebens durch und Nanã ließ ihn gewähren.

Obwohl es genauso viele weibliche wie männliche Gottheiten und Geister in der Umbanda gibt, ist es auffallend, dass Dona Zilda als Frau fast ausschließlich Beziehungen zu männlichen Gottheiten und Geistern einging: der Orixá Xangô, der Caboclo Lage Grande, der Preto Velho Pai Salustiano, der Baiano Severino, der Exu Capa Preta. Die einzige Ausnahme nahm ihr *adjuntô* Nanã ein. Im Candomblé ist es allgemein üblich, dass Menschen beiderlei Geschlechts weibliche und männliche Orixás in verschiedenen Kombinationen als Persönlichkeitsgottheiten haben können. Dona Zilda bildet da keine Ausnahme. Dadurch drückt sich allerdings keine Neigung zu Homo- oder Heterosexualität aus, wie allgemein angenommen bzw. gewünscht wird. Obwohl sich viele eingeweihte Homosexuelle wünschen, als Mann eine Persönlichkeitsgöttin zu haben oder als Frau einen Gott, ist das auf religiöser Ebene nicht immer der Fall. Dass ein Mann weibliche Gottheiten persönlich kultiviert, lehnte Dona Zilda jedoch ab. Obwohl sie eine starke Führungsposition

in ihrer Religionsausübung einnahm, die auf viele andere Menschen prägend einwirkte und in dieser Position nicht konformistisch sein musste, verfolgte sie dennoch tradierte Modelle der Geschlechtsrollen: So war bei einem Fest für die Caboclos Bier, das typische Getränk dieser indigenen Geistwesen, für die Männer vorgesehen und Limonade für die Frauen¹⁴⁵.

Dass sie als Weiße in eine katholische Umgebung geboren wurde, die in den religiösen Bereich von Schwarzen eintrat, empfand die *mãe-de-santo* als einen Widerspruch. Donald Pierson prägte den Begriff des Klassenvorurteils in Brasilien anstelle des in den U.S.A. vorherrschenden Rassenvorurteils. Der Umstand, dass es durchaus üblich ist, dass Weiße in einem kulturell „schwarzen“ (so z.B. dem Candomblé) und Schwarze in einem kulturell „weißen“ Kontext (so z.B. dem Katholizismus) leben können, ist typisch für Brasilien. Dennoch interpretierte sie ihre Position als *mãe-de-santo* als Schicksal außerhalb der Wirklichkeit ihrer Herkunft. Interessant ist, dass sie diese folgende Begegnung mit einer schwarzen Frau angab, durch die sie als weiße Frau ihre Initiation in den Candomblé für sich selbst legitimierte. Es handelte sich um eine *Ialorixá*, die ihre innere Ausstrahlung bemerkte und sie deshalb ansprach.

„Numa ocasião fui fazer uma viagem para o Rio e ‘tava sozinha na viagem ... e aí chega na parada, eu desci e fui sentar num banco, assim que tinha uma senhora, uma senhora de cor, uma senhora preta. Sentada assim comendo lanche, eu sentei ali. Depois ela falou pra mim assim: Olha filha, você é iluminada por Deus, que você está cumprindo uma missão de uma pessoa. Você não foi fazer o candomblé. [...] Você teve uma babá e essa babá é ela... a missão dela era para ela fazer o candomblé. [...] Como ela não fez, não pode fazer, e como ela me carregou desde que nasci e gostava muito de mim, então eu estava cumprindo a missão dela. Fui fazer o candomblé para ser mãe-de-santo de candomblé ... tudo. [...] Uma pessoa que carrega a gente desde criança é uma segunda mãe.“

(Auf einer Reise nach Rio, ich war allein unterwegs ... und in einer Pause bei einer Zwischenstation steige ich aus und setzte mich auf eine Bank, also, da kam eine Frau, eine farbige Frau, eine schwarze Frau. Wie ich so da saß und meinen Imbiss aß, saß ich da. Nachher sagte sie zu mir: Sieh, Tochter, du bist von Gott erleuchtet, du erfüllst die Mission einer Person. Du warst nicht dafür gedacht, den Candomblé zu machen. [...]) Du hattest eine Kinderfrau und diese Kinderfrau ist sie ... ihre Mission war es, in den

Candomblé zu gehen [...] Da sie es nicht tat, nicht tun konnte, und sie mich auf dem Arm trug, seit ich geboren war und mich sehr mochte, so habe ich ihre Mission übernommen. Ich habe den Candomblé gemacht, indem ich *mãe-de-santo* vom Candomblé wurde... alles [...] Jemand, der einen seit der Kindheit auf dem Arm trägt, ist eine zweite Mutter. (MV3)

Die Tatsache, dass sie eine Kinderfrau hatte, gibt Aufschluss darüber, dass sie einst dem Mittelstand angehörte. Dieser Umstand, dass weiße Kinder der Mittel- und Oberschicht in Brasilien von schwarzen Frauen der Unterschicht, so genannten *amas-de-leite* (eine Ziehmutter) genährt und aufgezogen werden, ist ein Relikt aus der Kolonialzeit und durchaus üblich¹⁴⁶.

Obwohl in den 1930er Jahren für die Umbanda eine enorme Verschriftlichung ihrer religiösen, oral tradierten Anschauungsweisen begann und viele populärwissenschaftliche Publikationen, die von umbandistischen Priestern geschrieben waren¹⁴⁷, erschienen, lasen die Umbandisten dieses *terreiro* keine Literatur über Umbanda. Lediglich die *mãe-de-santo* zog sporadisch Populärliteratur über die kabbalistischen Zeichnungen und die Gesänge zu diesem Thema heran, so z.B. die Zeitung Planeta. Dieser Umstand steht im Gegensatz zu den Erfahrungen vieler Ethnologen wie Ferreira de Camargo¹⁴⁸, der bereits in den 1960er Jahren eine große Anzahl von Büchern in den *tendas* bemerkte, die im Alltag zu Rate gezogen und teilweise zu einer Art Doktrin, einer geschriebenen Form ihrer oral tradierten Religion wurden.

„Dona Zilda zitiert immer wieder die orale Überlieferung aus dem Candomblé. Letztens hat sie jedoch ein paar Hefte unter der Spitze des Altar hervorgeholt, die sie mir stolz überreichte, obwohl sie nichts von Geschriebenem hält: sie misstraut ihm, meint sie. Als ich ihr gestern die Stapel an Bücher über Umbanda zeigte, die ich gerade lese, guckte sie sie sich zwar an, las ein paar Zeilen laut vor versammeltem Publikum vor (da immer jemand anderes da ist), stimmte bei einer Ausföhrung von Patrícia Birmann anerkennend zu und schloss mit den Worten, dass sie das alles doch eigentlich für Quatsch hält.“

(TB 20.4.1997: 44f.)

Die *mãe-de-santo* gewann ihr religiöses Wissen aus den mündlichen Erzählungen auf eine empirische Art und Weise vor und während ihrer Initiation im Candomblé. Vieles schien sie mit der Zeit wieder vergessen zu haben, da sie die umbandistischen Legenden, Rituale und Deutungsmuster wesentlich klarer ausdrückte. Durch den Kontakt von Besuchern in ihrer eigenen Umbanda, die mehrere *terreiros* gleichzeitig besuchten, erfuhr sie von Neuheiten. So wurden auch ihre Erkenntnisse oder selbstgedichtete Liedtexte in andere *terreiros* gebracht und in das dortige Repertoire übernommen. Den folgenden Text in den Gesängen an Iemanjá hatte Dona Zilda selbst gedichtet:

„Que brilhem as estrelas no ceu,
que brincam os peixinhos no mar.
Salubaiê aiê, Salubaiê aiê aiê.
Que as flores enfeitam a terra,
que o sol venha nos alegrar.“
(Wie die Sterne am Himmel scheinen,
wie die Fische im Meer spielen.
Wie die Blumen die Erde schmücken,
wie die Sonne uns erfreut) (G)

Das Fernsehen nahm so gut wie keine Rolle als Informationsträger ein, was merkwürdig in einem Land wie Brasilien anmutet, wo in den meisten Haushalten den ganzen Tag über der Fernseher läuft. Sie erklärte, dass die Anwesenheit von den Geistern, die zu ihr ins *terreiro* kamen, der ausschlaggebende Moment ihres Lernprozesses war. Nogueira Negrão bestätigt, dass die Umbandisten sich vor allem auf ihre empirischen Erfahrungen mit den Geistwesen verlassen und trotz der vielfältigen Publikation an populärwissenschaftlichen Umbanda-Studien nicht an ihnen orientieren. Dies passt mit der Tatsache überein, dass sich 53,6% der Umbandisten in São Paulo den Dachverbänden distanzieren fühlen, die diese theologischen Schriften publizieren¹⁴⁹. Die Caboclos hatten ihr über Trance alle Zeremonien einer Umbanda-*tenda* erklärt sowie die nötigen Pflanzen benannt. Die einzige schriftlich festgelegte Information ist ein kleines Heft, das sie mit Begrifflichkeiten und Pflichten des Candomblé beschrieben hatte, welche ihr ihr *pai-de-santo* in der

Zeit ihrer Initiation übermittelt hat. Außerdem besaß Dona Zilda zwei Gedichte, eines an die schwarze Sklavin Anastasia und eines an die Jungfrau Maria. Dona Zilda hatte dieses Gedicht über eine verehrte brasilianische Sklavin mit dem Namen Anastasia auf ein Stück Papier geschrieben, was sie unter ihrem Altar aufbewahrte. Es nahm keine besondere Bedeutung in der umbandistischen Religionsausübung ein, fasst aber das zusammen, was für mich die Essenz der Umbanda als einer Religion des Volkes ausmacht.

GEDICHT AN ANASTASIA

*Prinzessin, die zur Göttin wurde.
Göttin, die zur Sklavin gemacht wurde.
Sklavin, die Prinzessin war.
Gib' uns die Schönheit deines Körpers
und die Ernsthaftigkeit deiner Seele.
Amen.*

*Versklavte Göttin. Versklavte Prinzessin,
Prinzessin und Göttin, der der Mund verboten wurde,
aber nicht den rebellischen Schrei unterdrücken konnte,
gib' uns dein rebellisches Sein.
Amen.*

*Sklavin, die zur Göttin gemacht wurde.
Göttin, die als Prinzessin geboren wurde,
Prinzessin, die frei geboren wurde,
gib' uns die Melancholie deines Blickes
und den Stolz deiner Haltung
und befreie uns vom Knebel,
der uns heute immer noch bedroht.
Amen.*

*Göttin und Märtyrerin, versklavte Göttin,
Schöne Prinzessin,
gib' uns deine Liebe und deinen Mut.
Amen.*

*Göttin des Volkes, Sklavin von einem Volk,
Prinzessin von deinem Volk,
gib' uns den Glauben des Volkes,
die Kraft des Volkes,
die Liebe des Volkes,
damit wir Frauen und Männer sein können,
die dem Volk würdig sind.
Amen.*

*Versklavte Frau, weibliche Göttin,
weibliche Prinzessin,
gib' uns deine Kraft,
damit wir dafür kämpfen können,
niemals Sklaven zu sein,
weil wir nicht so rebellisch sind wie du.
So sei es.
Amen.*

(Autor unbekannt, TB 28.4.1997: 105f.)¹⁵⁰

Dieses Gedicht ist deshalb so bedeutend, da es wie ein katholisches Gebet strukturiert ist („So sei es. Amen“), aber eine Göttin und keine Heilige oder den katholischen, immateriellen und männlichen Gott anbetet. Es thematisiert die Tragödie der Sklaverei, wobei die sozialen Positionen umgedreht wurden, indem eine afrikanische Prinzessin zur Sklavin degradiert wurde („Göttin, die zur Sklavin gemacht wurde“). Außerdem drückt es klar das Bewusstsein der Notwendigkeit einer Revolution für eine gerechtere Gesellschaft aus. Anastasia wird deshalb so sehr verehrt, weil sie das Ideal der Aufrichtigkeit und des Mutes („die Ernsthaftigkeit deiner Seele“/„wir sind nicht so rebellisch wie du.“) ver-

körpert, welches das Volk selbst braucht, da die (mentale) Sklaverei bis heute andauert („befreie uns vom Knebel“). Das Volk muss lernen, sich selbst zu schätzen („damit wir Frauen und Männer sein können, die dem Volk würdig sind.“).

Neben ihrer Tätigkeit als *mãe-de-santo* ging Dona Zilda keiner anderen beruflichen Beschäftigung nach. Nogueira Negrão¹⁵¹ bestätigt diesen Umstand auch für viele andere umbandistische Anführer; so arbeiten seinen Statistiken zufolge 53,7 % nicht, sind Hausfrauen oder Rentner.

4.5 Die Finanzierung

Eine der wesentlichen Grundlagen ihrer Religionsausübung für die *mãe-de-santo* war es, keinerlei Geld für ihre spirituellen „Arbeiten“ anzunehmen. Für sie stand im Vordergrund, *caridade* (Nächstenliebe) auszuüben und Menschen aus ihren Schwierigkeiten zu helfen. So warf sie auch keine Muscheln, welche die Antworten des yorubanischen Orakels offenbart, weil dieser Dienst normalerweise mit Geld bezahlt wird. Da sie eine sehr alte und bescheidene Person war, die von einer sehr kleinen Witwenrente lebte (128 Reais bzw. ca. 65 Euro pro Monat), brachten die Besucher ihr Kerzen, Zigarren u.a. Utensilien für den täglichen Ritus mit, sowie Lebensmittel und Haushaltsgegenstände. Ein Besitzer eines der kleinen Imbissstuben an der Avenida Tucuruvi (der Hauptstraße des Bezirks) Octávio ließ ihr jeden Tag ein kostenloses Mittagessen zukommen, welches von einem Angestellten oder vom Sohn des Besitzers in ihre Wohnung gebracht wurde. Einige Medien luden sie sonntags auch manchmal zum Essen zu sich nach Hause ein. Die materielle Grundlage war für sie vor allem, dass ihr das Haus gehörte, in dem die Familie ihres Sohnes im unteren Stockwerk mietfrei wohnte. Dadurch konnte sie selbst über die Nutzung ihrer Räumlichkeiten entscheiden. Denn obwohl ihr einige Verwandte angeboten hatten, mit ihnen zusammenzuleben, wenn sie ihre „Merkwürdigkeiten“ (d.h. ihre Religion) aufgeben hätte, zog es Dona Zilda vor, alleine mit ihren Geistern zu leben.

„Eu gosto de morar sozinha; assim eu posso decidir e fazer tudo que quero na minha própria casa.”

(Ich wohne gerne alleine; so kann ich frei entscheiden und alles tun, was ich will, weil ich in meinem eigenen Zuhause bin.)

(TB 28.4.1997: 124f.)

Beim Unterhalt des *terreiro* half ihr vor allem die *mãe-pequena* Otília, eine Näherin. Ein Besucher ließ aus Dank für erfolgreiche magische Dienste die Wände des *terreiro* neu weißen. Wenn eine neue Figur für den Altar gekauft werden sollte oder die *mãe-de-santo* Medikamente oder Hörgerätebatterien benötigte, sammelten alle Medien und Besucher Geld dafür.

Max Weber beschreibt reines Charisma als spezifisch wirtschaftsfremd. Im Sinne Webers empfand die *mãe-de-santo* ihre religiöse Position nicht als einen Beruf, sondern als eine Berufung.

Aufgrund der großen materiellen Armut dieses *terreiro* war es der *mãe-de-santo* Dona Zilda nicht möglich, sich einem der umbandistischen Verbände anzugliedern, da sie die monatliche Registrierung nicht hätte bezahlen können. Zudem sind einige von ihnen, darunter namentlich der umbandistische Dachverband *FUESP* (*Federação Umbandista do Estado de São Paulo*), für ihre autoritäre Haltung gegenüber den einzelnen *terreiros* bekannt: wenn ein *terreiro* die monatliche Gebühr nicht bezahlt, wird es bei der Polizei angezeigt. Im vorliegenden Fall handelt es sich daher um ein autonomes bzw. so genanntes „spontanes“¹⁵², d.h. kein als Mitglied eines Dachverbandes eingeschriebenes *terreiro*, dessen Gründung und Leitung ausschließlich auf die *mãe-de-santo* zurückzuführen ist. Außerdem wusste sie um die finanziellen Nöte ihrer Medien und Besucher und lehnt es ab, anderen Verantwortung zu übertragen. Da sie somit nicht den Schutz, jedoch auch nicht die störende Kontrolle des Verbandes hatte, musste sie sich um ihren Ruf bemühen.

„São muitas coisas para olhar. Não pode fazer errado.”

(Es gibt so viel zu beobachten. Es darf nichts falsch gemacht werden.)

(TB 27.4.1997: 79)

sagte sie und meinte mit dem „Falschen“ das stereotypisierte Böse. Sowohl die Polizei als auch die Medien würden bei dem geringsten Verdacht sofort einschreiten, besonders bei einem nicht registrierten *terreiro*. Das *terreiro* zog folglich keine Besucher durch die übliche Werbung an, wie die Dienste von anderen *terreiros* auf den Straßen von São Paulo. Es war ausschließlich durch Mundpropaganda über Freundschaften, Bekannte und besonders über familiäre Beziehungen bekannt¹⁵³.

Als ich Dona Zilda nach der Lektüre meines Feldforschungsberichtes fragte, was für sie das wichtigste sei, was ich in meine Arbeit über ihr *terreiro* und ihre Religionsausübung schreiben solle, antwortete sie mir, dass sie niemals Geld für ihre religiöse Hilfe von den Menschen annehme. Obwohl sie gerade genug hatte, um zu überleben, war ihr der Idealismus bzw. ihr Glaube an etwas Gutes, was getan werden kann, wichtiger als eine Besserung ihres Lebensstandards.

4.6 Der Ablauf einer Sitzung

Der Ablauf einer jeden Sitzung war komplex und von einer ritualisierten Regelmäßigkeit geprägt.

Da es sich um eine arbeitende Bevölkerung handelte, die wegen so genannter Sprechstunden (*consultas*) zu diesen Anlässen kam, wurden sie abends abgehalten. Manche Medien und Besucher konnten aufgrund der langen Anfahrtswege erst später kommen, was Dona Zilda tolerierte. In ihrem *terreiro* dauerte eine Sitzung ungefähr drei bis höchstens vier Stunden lang von 19 bis 23 Uhr, da es sehr wichtig für den sozialen Ruf war, dass diese religiösen Zusammenkünfte nicht bis spät in die Nacht abgehalten wurden. Außerdem würden sich die bösen Geister nachts wohler fühlen als tagsüber.

Im Gegensatz zu Candomblé-Zusammenkünften^{xxiv} haben die Umbanda-*terreiros* nicht genug Raum, um andere Nachbarn nicht durch Musik – besonders Trommeln – und Stimmen zu stören, so dass das Trommeln ab ca. 22 Uhr leiser verlief, obwohl die offizielle Sperrstunde

xxiv In Bahia werden die öffentlich zugänglichen Candomblé-Feste nachts abgehalten; in São Paulo jedoch auch häufig am Tag.

der Dachverbände schon für diesen Zeitpunkt vorgeschrieben ist. So galt in diesem *terreiro* als feste Regel, dass alle Medien und Besucher bis spätestens Mitternacht das *terreiro* verlassen mussten. Zudem mussten alle noch den letzten Bus bekommen, um nach Hause zu kommen. Die zeitliche Begrenzung erschien poetisch in den Gesängen zum Abschied der Baianos umgesetzt:

„Quando atabaque soa, filhos de Umbanda chora: o baiano vai embora, porque chegou a sua hora.“

(Wenn die Trommel ertönt, weinen die Söhne der Umbanda: der Baiano geht weg, weil seine Stunde [des Abschieds] gekommen ist.). (G)



Die in Trance befindlichen Medien haben sich vom Altar weg den Besuchern zugewendet.

Eine Sitzung begann mit der Ausräucherung des *terreiro* mit so genannten *defumadores*, kleinen Blöcken von Rauchholz, die die *mãe-de-santo* vor den Caboclofiguren des Altars anzündete. Deren Kräutergeruch breitete sich langsam in dem kleinen Raum aus. Sie sollten die bösen Geister vertreiben bzw. die Besucher davor bewahren, dass diese sich an sie

„anlehnten“, d.h. schaden könnten. Viele Besucher traten ein, nahmen bescheiden, entweder leise Bekannte grüßend oder gesenkten Kopfes und stumm auf den schmalen, hellblau angemalten Holzbänken und auf einem alten, durchgesessenem Sofa Platz. Im Gegensatz zu Candomblé-Festen saßen die Umbandisten (wie im Kardezismus) nicht nach Geschlechtern getrennt.

Eine Sitzung lief in einer ernsthaften und häufig auch depressiven Stimmung ab. Durch Gespräche erfuhr ich, dass dies nicht spezifisch für eine Umbanda-Sitzung ist, sondern die Aussichtslosigkeit der sozialen Situation bzw. die allgemeine Perspektivlosigkeit der armen und marginalisierten Brasilianer reflektierte. Die einzige Änderung der allgemeinen Niedergeschlagenheit und Ermüdung war die Ankunft der Baiano-Geistwesen, die immer laut und lustig waren.

In der Zwischenzeit zogen sich die *mãe-de-santo* und die Medien hinter verschlossenen Türen in dem kleinen Schlafzimmer (nur die Frauen) und in der Küche (nur die Männer) um. Sie wechselten ihre Kleidung des Alltags bei der Arbeit, Zuhause oder auf der Straße in eine weiße, immer frischgewaschene Baumwollkleidung, dem „vorwurfsvollen Weiß der Armen“¹⁵⁴. Meist bestand sie aus einer schlichten Hose und einem Hemd, auf denen der *ponto* (der Punkt, d.h. das kabbalistische Zeichen) Lage Grandes in Rot gestickt war. Da er der Linie von Xangô angehört, deren Farbe das Rot ist, gilt diese Farbe auch für ihn. Einige wenige Frauen trugen auch weiße Spitzenröcke oder Kopftücher und zu Festlichkeiten zog Dona Zilda einen roten Rock zur Ehrung Xangôs über ihre weiße Grundkleidung an. Einige Medien waren barfuss, doch andere behielten Strümpfe und auch weiße Turnschuhe an. Symbolisch sollte die „dreckige“ Alltagskleidung in eine „saubere“ Kulturkleidung gewechselt werden und vorzugsweise ein Parfüm aufgetragen worden sein, um die guten statt die bösen Geister anzuziehen. Diese Denkensart spiegelte sich auch auf anderen Ebenen wieder, so sollte ein sauberer Haushalt „gute Strahlung“ (*uma boa radiação*) bewirken.

Die Umbandisten trugen verschiedenfarbige Ketten als Lobpreisung an die diversen *guias*. Die Gläubigen, auch *filhos de fê* (Geschwister im Glauben) genannt, trugen zum Teil auch Halsketten, die die Geister selbst repräsentieren. Sie heißen bezeichnenderweise wie die Geistwesen selbst *guias*. So wurden Körperbehinderten (einem jungen Mann mit

einem verkrüppelten Arm und mir als Hörbehinderte) von den Geistern z.B. weiße Ketten Oxalás als Amulette ausgehändigt. Außerdem wurde es den Gläubigen, die Studien betreiben bzw. mit Büchern und Schrift arbeiten, empfohlen, zwei Symbole des Judentums bei sich zu tragen: der Davidschild und der fünfeckige Stern des Salomon.

Die Medien knieten sich vor dem Altar nieder, um als Zeichen eines Grußes mit der Stirn die Spitzendecken zu berühren. Diese Deckchen wurden sogar in den Gesängen erwähnt, es handelte sich dabei um ein Geschenk Zâmbis, der höchsten bantischen Gottheit im Candomblé-de-Angola und in der Umbanda. Interessanterweise ist die höchste und immaterielle Gottheit der Yoruba Olódùmarè in der Umbanda trotz der Überlagerung von Yoruba- über die Bantu-Werte in Vergessenheit geraten und lediglich die ausführenden Gottheiten, die Orixás, bekannt. Diese Position Olódùmarès hat jedoch nicht der christliche Gott eingenommen, sondern Zâmbi. Im Anschluss berührten die Medien nacheinander die verschiedenen hierarchischen Ebenen des Altars mit den Fingerspitzen, von oben nach unten. Einige wenige Medien legten sich als Zeichen des Respekts und der Bescheidenheit vor dem Altar auf den Boden. Es wurden zusammen die umbandistischen Gesänge, die so genannten *pontos cantados* (gesungene Punkte), gesungen, die vom Trommeln begleitet wurden. Dann wurden alle Anwesenden und die Trommel von der *mãe-de-santo* mit Rauch gereinigt, während gesungen wurde:

„Defuma com as ervas da Jurêma, defuma com arruda e guiné, benjoim, alecrim e alfazema; vamos defumar filhos de fê“

(Räuchere mit den Pflanzen der Jurêma [einer Cabocla, Anm.d.Ü.] ein, räuchere mit Raute und Herrenberuhiger, Benzoe, Rosmarin und Lavendel ein, lasst' uns die Kinder des Glaubens einräuchern) (G)

Als die einzelnen Geistergruppen zur Ankunft aufgerufen wurden, warteten die einzelnen Medien ab, bis Dona Zilda als erste selbst ihren persönlichen Geist inkorporierte und dann in diesem Trance-Zustand ihre Hand nahm und dadurch auch bei ihnen die Trance herbeiführte. Dabei krümmten sich die Medien nieder, so dass ihr Kopf fast den Boden berührte, schüttelten plötzlich kräftig die Hand der *mãe-de-santo* und

bäumten sich dann teilweise wild auf. Einige stießen einen lauten Schrei aus oder fingen sofort an zu tanzen. Der Körper des Mediums versteifte sich für kurze Zeit, schüttelte sich dann in einer gebeugten Haltung, der Mensch atmete schwer und fiel schließlich in Trance. Ein Geist war im Körper des Mediums angekommen, während die Seele des Mediums zum Warten zur Seite gedrängt wurde.

„A alma da pessoa fica do lado“ (Die Seele des Menschen bleibt [beim Inkorporieren eines umbandistischen Geistes im Körper eines Mediums] an der Seite.) (MV1)

Im Gegensatz zum Candomblé, wo die *mãe-* oder der *pai-de-santo* bei der Leitung eines Festes selbst nicht in Trance fällt oder aber die Kontrolle über das Geschehen verliert, geschieht dies in der Umbanda nicht. Im religiösen Sinne ist es ein Geist, der den Kult anleitet und kein Mensch. Nicht die Orixás (wie im Candomblé), sondern die stereotypisierten Caboclos, Pretos Velhos und zu Heiligen gewordene Marginalisierte der modernen Welt nehmen sich der Körper der Menschen an, um durch ihre Mündel mit dem Hilfesuchenden zu sprechen – um Krankheiten mit Hausmitteln zu lindern, einen Arbeitsplatz zu erhoffen oder Familienstreitigkeiten zu schlichten. In magischen Ritualen werden der Stress und die starke Luftverschmutzung, die seelische Isolation in der Industriemegametropole São Paulo mit ihren über 18 Millionen Einwohner abgestreift. Die *guias* rauchten Zigarren und Zigarillos, gaben *passes* und unterhielten sich angeregt mit den Gläubigen.

Sobald die verschiedenen spirituellen Entitäten sich bei einer Sitzung in den Medien inkorporierten, zeichneten sie mit weißer Kreide (*pemba*) kabbalistische Zeichen auf den Boden, durch die sie ihre Identität zu erkennen gaben. Diese Darstellung der eigenen Identität erweiterten die Geister mit anderen Symbolen, so stellte z.B. der Preto Velho Pai Joaquim de Arruda der *mãe-pequena* Otilia ein Glas Wasser mit frischen Blättern neben seinen *ponto*. Der Preto Velho Pai Salustiano der *mãe-de-santo* wiederum legte ein Blatt quer über seine Zeichnung auf dem Boden. Anders als im Candomblé geben die Geister regelmäßig Rat schläge (*consultas*); ihr Hauptanliegen neben den *passes* war es, mit den Besuchern zu reden. Sie interagieren direkt mit den Menschen. Während dieser Art von Gesprächstherapie war es wichtig, nicht die Beine oder

Arme übereinanderzuschlagen bzw. zu kreuzen. Die Körpersprache würde den Geistern indirekt eine Ablehnung vermitteln und die guten Fluida des Geistes könnten während des Gesprächs nicht übermittelt werden. Ferreira de Camargo¹⁵⁵ leitet diese Denkensart aus der esoterischen Tradition ab, die sowohl in den Kardezismus, als auch in die Umbanda eingegangen ist. Auch sollte keine dunkle, insbesondere schwarze Kleidung, bei einem Besuch einer Umbanda-*tenda* getragen werden. Dies könne die bösen Geister anziehen und die Sitzung stören.

Für die einzelnen religiösen Zusammenkünfte waren bestimmte Wochentage reserviert, wie folgt^{xxv}:

Sonntag 12–17 Uhr	Arbeit des Heilens mit den Caboclos und den <i>médicos</i>
Dienstag 20–22 Uhr	Arbeit mit der linken Seite von Exu
Donnerstag 19–23 Uhr	Sitzung mit den Caboclos, Pretos Velhos und Baianos
Sonabend 19–23 Uhr	Sitzung mit den Caboclos, Pretos Velhos und Baianos

Nogueira Negrão hat diese Einteilungen auf bestimmte Tage statistisch analysiert und aufgrund seiner empirischen Daten festgestellt, dass einst der Freitagabend für Umbandazusammenkünfte reserviert war und heutzutage durch den Sonnabend ersetzt wurde (30 % im Vergleich zu 38,7 %).^{xxvi} Auch finden meist nicht mehr drei Mal wöchentlich Sitzungen, sondern lediglich ein bis zwei Mal^{xxvii 156}.

„Estou fazendo duas vezes por semana pra não prejudicar ninguém. A gente também precisa ver o lado dos outros, né! Todo mundo tem que trabalhar e depois de chegar do serviço é muito cansativo para trabalhar com os guias. Assim, nos sábados, facilita ... facilita para as pessoas virem.“ (Ich veranstalte [religiöse Zusammenkünfte] zwei

xxv In Brasilien fängt die Woche mit dem Sonntag an und nicht wie in Deutschland mit dem Montag.

xxvi 15 % mittwochs, 12,5 % dienstags, 10 % montags oder sonntags, 8 % donnerstags.

xxvii Von 60 *terreiros* realisieren drei *terreiros* religiöse Zusammenkünfte drei Mal die Woche, 14 zwei Mal und 43 *terreiros* ein Mal die Woche.

Mal die Woche, um niemanden zu benachteiligen. Wir müssen auch die Seite der anderen sehen, nicht wahr?! Alle müssen arbeiten und nachdem sie vom Dienst kommen, ist es zu ermüdend, mit den Geistern zu arbeiten. Also, an den Sonntagen, das erleichtert [die Situation] ... erleichtert es den Leuten zu kommen.) (MV2)

Denn während das *terreiro* die Unterkunft der *mãe*- oder des *pai-de-santo* ist, gilt dies nicht für die Medien und Besucher. Das Thema der Distanz in einer Metropole wie São Paulo, die durch den täglichen Arbeitsrhythmus mit langen Anfahrtswegen und dem chaotischen Verkehr geprägt ist, reflektiert sich auch in den Liedern der umbandistischen Sitzungen: So wurde der Besuch in der umbandistischen *tenda* als eine Pilgerfahrt (*romaria*) bezeichnet – d.h. eine lange, beschwerliche Reise, die Menschen unternehmen, um Segen zu erhalten. In den Gesängen an Oxalá sangen die Gläubigen:

„Os filhos que vem de longe não podem vir todo dia.“

(Die Söhne, die von weit her kommen – können nicht jeden Tag kommen) (G)

Jeweils zwei Mal die Woche, nämlich donnerstags und sonntags, wurden im *terreiro* von Dona Zilda alle drei wesentlichen Geisterwesen (Caboclos, Pretos Velhos, Baianos) der so genannten „rechten Seite“ (*lado direita*) angerufen, um sich durch religiöse Trance den Menschen erkenntlich zu zeigen. In anderen *terreiros* werden an einem bestimmten Wochentag lediglich einzelne Geistergruppen gerufen, doch Dona Zilda passte sich in ihren Ritualen den Gegebenheiten des urbanen Lebens an und ließ daher mehrere Gruppen an einem Tag rufen.

„Primeiro a gente chama os caboclos, porque eles são da linha dos orixás. Tem terreiro, que chama outras linhas ... terreiro, que as vezes ao invés de chamar preto velho, primeiro chama o baiano, é o costume de um terreiro ... Agora aqui a gente costumou assim ... A hierarquia deste terreiro é assim. Tem que ter assim: caboclo, depois preto velho, depois baiano. Aqui nós fazemos as três linhas, mas tem terreiros por aí de umbanda, que chama só uma linha num dia, noutro dia chama só uma linha, depois chama outra linha. [...] Mas a gente faz aqui neste terreiro, a gente faz assim para facilitar as pessoas, que vem aqui para eles não perderem tempo. Eles tem que vim num dia para falar com o caboclo, noutro dia para falar com preto velho, noutro dia

para falar com baiano, então para facilitar essas pessoas, que moram longe, então a gente já chama as três linhas“ (Als erstes rufen wir die Caboclos, weil sie aus der Linie der Orixás stammen. Es gibt *terreiros*, die andere Linien rufen ... *Terreiros*, die manchmal anstatt den Preto Velho zuerst den Baiano rufen, dies ist die Gewohnheit eines jeden *terreiro* ... Nun, hier sind wir es gewohnt, es so zu tun ... , unsere Hierarchie ist so ... Es muss so sein: Caboclo, danach Preto Velho, danach Baiano. Hier machen wir die drei Linien, aber es gibt *terreiros* der Umbanda hier in der Nähe, die nur eine Linie an einem Tag rufen, am anderen Tag nur eine Linie rufen, danach eine andere Linie. [...] Aber wir hier in diesem *terreiro* machen es so, um es den Leuten zu erleichtern, damit sie nicht so viel Zeit verlieren. Sie müssten hierherkommen, um an dem einen Tag mit dem Caboclo zu reden, einen anderen Tag, um mit dem Preto Velho zu reden, an einem anderen Tag, um mit dem Baiano zu reden, also um den Leuten es zu erleichtern, die weit weg wohnen, also rufen wir die drei Linien). (MV1)

Später erzählte der Baiano Severino, dass die so genannten *penados* (die Gefederten, d.h. die Caboclos) respektiert werden und als erstes angerufen werden müssen, hierarchisch auch vor den Baianos – zum einen, weil sie die ersten im Land und in der Religion waren und zum anderen, weil sie im Gegensatz zu den Pretos Velhos pur und ohne Sünde seien. Spinu/Thorau¹⁵⁷ berichten davon, dass alle Geistergruppen in der Umbanda gleichzeitig und ohne Regel in Erscheinung treten. Dieser Umstand wäre jedoch im *terreiro* von Dona Zilda unmöglich, da die rechte und die linke Seite nicht gemeinsam kultiviert werden können: denn während die eine Geistergruppe als gut eingestuft wurde, war die andere als relativ böse definiert.

Im Gegensatz zur Umbanda, in der die Geister weggeschickt werden (*mandar embora*), werden der Ansicht Dona Zildas nach die Orixás im Candomblé durch Lieder gebeten, aus den Körpern der Initiierten zu gehen und zu ihrer heiligen Welt zurückzukehren. Sie erinnerte sich noch singend an den Text, den sie in ihrer Candomblé-Zeit gesungen hatte und den sie mir ins Brasilianische übersetzte:

„Agô, meu pai. Gudu pé Bâbá mil lo. Pelos axés dos axés, pelos axés do Bâbá efun. Pela corôa de Dadá.“ (Entschuldige, mein Vater. Jetzt haben Sie schon gearbeitet und ich bitte Sie, hochzusteigen, weil ich mich ausruhen muss.)

(TB 27.4.1997: 63f.)

Auffällig ist bei diesem Gesang vor allem die Vermischung verschiedenster afrikanischer Sprachen und dem Brasilianischen; außerdem die Übersetzung in und Angleichung an die eigene Sprache. Auch in den Gesängen wurden viele yorubanische Worte von den Umbanda-Gläubigen ins Brasilianische transferiert; so wurde z.B. der Gruß an Oxum „ora ieiê ô!“ zu „olha iê eu, olha ei eu“ (Schau!) übersetzt.

4.6.1 Die religiöse Trance

Die Person, in deren Körper sich zeitweilig ein Geist manifestiert und dabei gleichzeitig die eigene Seele bzw. das Ich des lebendigen Menschen verdrängt, wird in der Umbanda als Medium bezeichnet. Im Candomblé ist die Bezeichnung *cavalo* (Pferd) und im Kardezismus die Bezeichnung *aparelho* (Apparat) üblich, um die Funktion des umbandistischen Mediums auszudrücken. Laut Dona Zilda werden die Geister zur „Linken“ (die Exus) als *burros* (Esel) bezeichnet. Die Begrifflichkeiten der beiden anderen Religionen werden teilweise auch in der Umbanda verwendet.

Der Mensch wird ein „anderer“, d.h. sie oder er besitzt die Macht, viele andere Persönlichkeiten zu sein, die nicht mit der Alltagsidentität identisch sind. Obwohl der Körper, die Gesichtszüge, die ethnische Herkunft dieselbe bleiben, verhält sich der Mensch durch das Eindringen des Geistes mit andersartigen Charakterzügen in einer nicht wiedererkennbaren Art und Weise. Frauen sprechen plötzlich mit der Stimme eines Mannes, Junge bewegen sich wie Greise und umgekehrt.

Diese mentalen Zustände wurden in kontrollierte/bewusste und unkontrollierte/unbewusste Trance eingeteilt, wobei das Erinnerungsvermögen und die Wahrnehmung unterschiedlich stark bei den diversen Medien beeinflusst wurde. So hörten einige die *guias* reden und spürten ihre Anwesenheit, während ihr eigenes Bewusstsein nicht vollständig ausgelöscht war, und andere erinnerten sich an gar nichts.

„Tem médium que é consciente e tem médium que é inconsciente. [...] A pessoa que é consciente, ela está escutando as pessoas falarem perto. [...] Agora aquele que é inconsciente – eu sou inconsciente, eu sou médium inconsciente – então, quando acaba os trabalhos, eu não sei, o que falou. Por isso, que todos os meus guias manda escrever.“



Die Caboclos Mata Virgem und Sete Flechas haben sich in den beiden Medien Carlinho und Sara inkorporiert.

(Es gibt Medien, die sind bewusst und es gibt Medien, die sind unbewusst. [...] Die Person, die bewusst ist, sie hört, was die ihr nahe stehenden Personen sprechen. [...] Nun, derjenige, welcher unbewusst ist – ich bin unbewusst, ich bin ein unbewusstes Medium – also, wenn die Arbeiten aufhören, weiß ich nicht, was gesagt wurde. Daher lassen alle meine *guias* aufschreiben.) (MV1)

Die Geister wurden auch in hörende und sehende Geister eingeteilt. Dona Zilda war trotz ihrer Hörbehinderung ein hörendes Medium. Die Tatsache, eine körperliche Behinderung zu haben, interferierte bei der Arbeit eines Mediums. Dona Zilda war, wie ich selbst, mittel- bis stark hörbehindert und musste im inkorporierten Zustand ihre Hörgeräte tragen. Gehörlose oder Hörbehinderte, die keine Hörgeräte besitzen, können nicht in der Umbanda arbeiten, da sie sich sonst nicht mit dem Klientel unterhalten könnten. Wenn jemand eine Brille trägt, setzt er sie

jedoch für die Sitzung ab, da die Medien stets mit halb geschlossenen Augen arbeiten und die Gläubigen niemals direkt ansehen.

Im Gegensatz zum Candomblé, wo bestimmte Menschen von den Göttern für eine Initiation in die Religion durch plötzlich auftretende Trancezustände während eines Candomblé-Festes oder außerhalb des religiösen Territoriums durch unkontrollierbare Trance auserwählt werden, herrscht in der Umbanda (wie im Kardezismus) die Vorstellung vor, dass jeder Mensch potenziell die Fähigkeit besitzt, ein Medium zu sein. Indirekt können einige Menschen zwar passiv durch nicht erklärbare und scheinbar unheilbare Krankheiten dazu aufgefordert werden, ein umbandistisches Medium zu werden, aber es wird niemand von einer aktiven und potenziellen Beteiligung ausgeschlossen. Es passierte regelmäßig, dass auch die Besucher von bestimmten Geistern, meist ihren eigenen Verwandten, inkorporiert wurden, um an Ort und Stelle ein psychologisches Problem durch Gespräche lösen zu können. So fiel einmal ein großer, stämmiger Mann wie ein Baum um, quer durch den Raum und direkt mir vor die Füße.

„Eine junge Frau, ca. 20 Jahre alt, wurde bei ihrem Gespräch mit Lage Grande plötzlich von ihrer toten Mutter heimgesucht – sie stampfte mit den Füßen auf, kreischte, murrte, zuckte mit dem Kopf, schüttelte ihn als Zeichen ihres Unwillens auf die Fragen Lage Grandes, sie winselte wie ein Baby. Lage Grande drehte sich als erstes zu mir (!) am anderen Ende des kleinen Raumes um und erklärte mir mit klarer, lauter Stimme, dass dies kein Ereignis der Umbanda sei, sondern des Kardezismus: „Isto é a mesa branca, isto não é a Umbanda.“

(Dies ist der „Weiße Tisch“ [der Kardezismus, Anm.d.Ü.], dies ist nicht die Umbanda.). Ich werde von ihm durch den dichtbesetzten Raum gerufen, damit ich mir vom Nahen die Frau ansehen solle. Endlich redet der Caboclo mit der Frau, ruft sie an, dass sie ihre Tochter in Ruhe lassen soll. Doch es kommt keine Antwort, die Frau winselt weiterhin hilflos und schlackert mit den Armen am starren Körper. Daraufhin reagiert die noch nicht inkorporierte mãe-pequena Otília und holt geheiligtes Wasser, água benta, aus dem tönernen Krug Xangôs, der in der Ecke steht, nicht ohne beim Öffnen und Schließen

zu vergessen, eins-zwei-drei, eins-zwei-drei, aus Respekt in die Hände zu klatschen und betröpfelt die junge Frau an der Stirn und den Handgelenken damit. Dann gibt sie Lage Grande eine weiße Kerze in die Hand, zündet sie an und so läuft er mehrmals um die Frau herum, bis sie sich langsam aus ihrer nervösen Starre löst und beruhigt. Sie wird mit der Aufforderung entlassen, in der katholischen Kirche eine Messe für ihre Mutter lesen zu lassen und dort Kerzen für sie anzuzünden.“

(TB 9.5.1997: 197ff.)

Der akademisch als Überbegriff für diese Phänomene verwendete Begriff „Besessenheit“¹⁵⁸ war im religiösen Sprachgebrauch nicht nur nicht üblich, sondern wurde abgelehnt. Laut Dona Zilda handelte es sich in ihrer Religionsausführung nicht um eine aggressive und passive Besitznahme, welches das Wort Besessenheit impliziert, sondern um eine Inkorporierung, d.h. dass der Mensch eine transzendente Kraft den Körper zur Kommunikation benutzen lässt, um Verkörperung von Geist bzw. Geistern im Plural.

„Ela incorpora o guia na pessoa, daí o guia fala as coisas. Não fala possuída, fala incorporada. Quando o guia chega, ele pergunta as coisas e faz as coisas que tem que fazer.“

(Sie [die *mãe-de-santo*] inkorporiert den *guia* in der Person, daher spricht der *guia* die Dinge. Dies wird nicht ‚besessen‘ genannt, es wird ‚inkorporiert‘ genannt. Wenn der *guia* ankommt, fragt er die Dinge und macht die Dinge, die gemacht werden müssen.)

(MV1)

Paula Montero, Professorin an der USP, wies mich in einem Gespräch auf die Negierung des Wortes Besessenheit in der Umbanda hin, welches sie als eine Ablehnung der Umbandisten vom schwarzafrikanischen Erbe ihrer Religion interpretierte. Die generalisierende und oberflächige Begrifflichkeit wird den komplexen Vorgängen des subjektiven Erlebens der medialen Trance jedoch nicht gerecht. Die Trance bzw. Ekstase ist ein Zustand, in den das Medium hinein- und hinausgeht. In der Umbanda gibt es der Definition Dona Zildas gemäß keine vollständige Trance wie im Candomblé, sondern Semitrance¹⁵⁹. Obwohl in der Umbanda

keine Drogen bzw. Kräutersude wie im Candomblé eingenommen werden, um zu halluzinatorischen Erfahrungen zu gelangen, forderten die schon inkorporierten Geister die von den Dachverbänden verbotenen Zigarren, so dass der Raum bei religiösen Zusammenkünften stets mit Tabakrauch angereichert war. Um Unwohlsein zu verhindern, durfte ein Medium vor der Inkorporierung eines Geistes nicht viel essen. Außerdem existierte wahrscheinlich ein Sex- und Alkoholtabu am Tag einer Sitzung, worüber aber niemals jemand sprach. Die Trance wurde lediglich durch Konzentration des Mediums hervorgerufen. Dona Zilda vertrat die Ansicht, dass es keinen Altar, keine religiöse Gemeinschaft und auch keine Musik mit den entsprechenden Liedern für die Anrufung der Geister benötigte, damit jemand seine Geister empfangen könne. Letztere fand seinen Sinn im Ritual. „*A gente canta mais para o ritual – é mais festivo.*“ (Wir singen eher für das Ritual – so ist es festlicher.) (TB 26.4.1997: 85), meinte sie.

Spezielle Schulungen der medialen Fähigkeiten an festgelegten Wochentagen, wie sie von den Dachverbänden beschrieben werden, gab es bei Dona Zilda nicht. Die Entwicklung der Medienfunktionen war auf die Zeit des Kultes beschränkt.

Die Medien gaben keine Auskunft, sondern die Geister, die sich ihrer Körper bedienten, um durch sie mit den Gläubigen zu kommunizieren. Dies verdeutlichen die folgenden Worte der *mãe-de-santo*:

„A pessoa, quando vai receber um guia, então ele sente a irradiação ... embora ele tem que ficar com a mão aberta, porque aí ele sente a irradiação, então ele sente aquele fluído assim no corpo, daí então a pessoa fala aquilo, que o guia quer falar ... a gente não fala, o que quer ... é eles, que fazem falar [...] a pessoa tem que estar com a cabeça bem firme para poder receber o guia direitinho, porque quando uma pessoa não está bem incorporada, o guia encosta e desencosta.“

(Derjenige, wenn er einen *guia* empfängt, also fühlt er eine Erregung ... jedoch muss er seine Hand offen halten, weil ... dort spürt er die Erregung, also fühlt er diese Flüssigkeit [dieses Fließen] im Körper, daher also spricht der Mensch das, was der *guia* sprechen möchte ... wir sprechen nicht, was wir wollen ... es sind sie, die uns sprechen machen. [...] die Person muss mit seinem Kopf ganz fest sein, um den *guia* richtig empfangen zu können, denn wenn eine Person nicht gut inkorporiert ist, lehnt der *guia* sich zurück und richtet sich auf. [...]) (MV1)

Ähnlich wie das Konzept der Persönlichkeitsgottheiten im Candomblé üben die umbandistischen Geister Einfluss auf den Charakter der umbandistischen Gläubigen aus. Diese Aneignung der Geister mutet passiv und deterministisch in bezug auf die Menschen an, da die Medien ihre Kontrolle an die Geister verlieren. Doch ist die Wahl der Geister nicht willkürlich; vielmehr suchen sie sich die Menschen nach ihrem Persönlichkeitstyp aus. Die am längsten im Umbandomblé von Dona Zilda tätigen Medien kannten ihre yorubanischen Persönlichkeitsgötter, aber sie nahmen nicht die gleiche Bedeutung wie bei Dona Zilda mit Xangô und Nanã ein. Im Vordergrund standen für die Medien die Identifikation mit den umbandistischen Geistern und nicht mit den yorubanischen Gottheiten. Die Verwendung dieser „Masken“¹⁶⁰, also verschiedene Persönlichkeiten, die von der Gemeinschaft klar identifiziert wurden, erweisen sich als ein Symbol brasilianischer Identität, oder, in anderen Worten, als Symbol einer Identität der *brasilidade* (brasilianischer Eigentümlichkeit).

Ein Medium hat auch die Möglichkeit, sich den Geistern zu verweigern. Es schließt dafür die Hände zu einer Faust, damit der entsprechende Geist keinen Einfluss auf sie/ihn haben kann. „*Um bom medium é aquela que tem controle.*“ (Ein gutes Medium ist dasjenige, welches die Kontrolle behält.) (Otília, TB 10.5.1997: 173) urteilte die *mãe-pequena*.

Die verschiedenen Geisteridentitäten, die ein umbandistisches Medium durch religiöse Trance eingehen kann, reflektieren sich in verschiedenen Persönlichkeitsschichten des Gläubigen. So besitzen sowohl eingeweihte Medien, als auch Nicht-Gläubige der Umbanda in der umbandistischen Vorstellungswelt u.a. eine Caboclo-, Preto Velho-, Baiano- und Pombagira/Exu-Identität bzw. verschiedene Seiten der Persönlichkeiten, mit der es zu „arbeiten“ gilt. Bei einer Einzelkonsultation wurde ich beispielsweise darauf hingewiesen, dass meine Exus Probleme mit mir hätten, d.h. die instinktiven und „dunklen“ Seiten einer Person. Diese psychotherapeutische und gleichzeitig sozialpsychologische Funktion bzw. Wirkung der Trance durch das Ausleben einer „pluralistischen Seele“¹⁶¹ wird in der ethnomedizinischen Literatur als eine Form von außergewöhnlichen Bewusstseinszuständen (*altered states of consciousness*) oder eine Form der endogenen Psychose, so z.B. der Schizophrenie, bezeichnet. Die Praxis des so genannten *transporte*, einen Geist einer Person bewusst herbeizurufen, um ein Problem mit einem Besu-

cher des *terreiro* herbeizurufen, lehnte Dona Zilda jedoch ab. Früher habe sie dies getan, aber später sei sie zu dem Schluss gekommen, dass ein Körper ohne Seele gefährlich sei und sie diese Hilfestellung nicht mehr verantworten könne¹⁶². Jedes Medium erlernte langsam, mit seinen persönlichen Geistern einer jeden Geisterkategorie inkorporiert zu werden. Häufig wurde davon gesprochen, dass sich die Geister an ihre Mittler gewöhnen und deren Vorlieben kennenlernen. So sprachen z.B. die Caboclos anfangs noch sehr undeutlich und verwendeten viele Tupi-Wörter, aber gewöhnten sich mit der Zeit an das Brasilianische, lernten dazu und waren dem Publikum besser verständlich. Meist übersetzte anfangs der Caboclo Lage Grande, was für die Anwesenden unverständlich war.

„Depois de um tempo o caboclo fica se identificando mais com o aparelho e agora fala mais esclarecido. Fala meio bargainado ainda, mas está melhorando.“

(Nach einer Weile identifiziert sich der Caboclo mehr mit seinem Apparat [Medium] und jetzt redet er klarer. Er redet noch mehr oder weniger durcheinander, aber es verbessert sich.)

(Sara, TB 28.6.1997: 373)

Die einzelnen Schutzgeister, die ein Medium in sich manifestierte, kamen, ohne dass die/der Eingeweihte von deren Identität oder Namen erfuhr. Meist waren es die *cambonos*, die dem Medium nach einer Weile über seine eigenen Geister erzählten. Wenn ein Geist noch nicht seinen Namen erhalten hatte, dann legte er beispielsweise seine Kette in einem Kreis auf den Boden oder zeichnete seine kabbalistische Bodenzeichnung noch etwas unsicher. Auch die Trancezustände wurden unterbrochen und das Medium fiel mit geschlossenen Augen leicht von der einen Seite auf die andere, weil der Geist sich näherte, strauchelte, wegging und letztendlich doch wiederkam, um das Medium zu inkorporieren. So konnte es auch vorkommen, dass die Inkorporierung mit dem Geist einer der umbandistischen Geistergruppen dem Medium sehr leicht fiel, d.h. in der emischen Sprechweise „Vibrationen fühlte“, mit dem Geist einer anderen Linie jedoch nicht. Es konnte auch vorkommen, dass sich ein Geist bzw. eine so genannte Seele aus dem Kardezismus in der

Umbanda verirrt und wieder weggeschickt werden musste. Mir fiel auf, dass ich anfangs zwar ähnliche Gesichtszüge und eine ähnliche Körpersprache von ein und demselben Geist in verschiedenen Medien erkennen konnte, jedoch auch viele Unterschiede bemerkte. Auch wenn die jeweiligen *guias* sich typenähnliche Menschen aussuchen, um sich in ihnen zu manifestieren, ist jede Ausführung eine ganz spezifische. Es war schwierig, in einer so kurzen Zeit von drei Monaten die verschiedenen Geister zu erkennen, wenn sie ins *terreiro* „hinabstiegen“; zumal es eine große Anzahl gibt, die sich bei einer häufig ändernden Anzahl von Medien oft abwechselten. Lediglich einige Geistwesen, die regelmäßig das *terreiro* besuchten, konnte ich auf Anhieb benennen. Nach einigen Wochen fingen sie ihrerseits an, mich zu grüßen. Als ich einmal bei einer der zweimal wöchentlich stattfindenden Sitzungen nicht anwesend war, fragten die Geister nach mir und zeigten sich besorgt, ob ich krank geworden sei oder mich einer von ihnen womöglich beleidigt hätte.

Wenn ein bestimmter Geist von seinem Medium vernachlässigt wurde, d.h. keine Utensilien für ihn kaufte (wie z.B. eine bunte Feder oder einen neuen Hut), unkonzentriert arbeitete, nicht von ihm lernen wollte, keine Kerzen für ihn anzündete oder aufhören wollte, in der Umbanda zu arbeiten, wurde er wütend. Der Geist strafte das Medium dann mit einer so genannten *surra*, einer Tracht Prügel, wobei das Medium zu Boden geworfen wurde, unkontrolliert an Gegenstände schlug bis es zu einem Zerwürfnis kam, wie Dona Zilda erläuterte:

„Quando o medium não está trabalhando de acordo com os guias, vão se afastando do cavalo.“

(Wenn das Medium nicht in Übereinkunft mit dem Geist arbeitet, wendet er sich von seinem Pferd [dem Medium, Anm.d.Ü.] ab.)

(TB 21.5.1997: 270)

Ich selbst habe dies und andere Aggressivitäten zwischen Geistern und Menschen nie beobachten können.

Das Sakrale wird in den afrobrasilianischen Religionen nicht als getrennt vom Profanen interpretiert. Im Gegenteil, der Körper, der in religiöse Trance verfällt, kann durch Tanz und Musik als Mittler zwischen der materiellen und der transzendentalen Welt fungieren. Jemand, der wie Dona Zilda schon länger als sieben Jahre im Candomblé initiiert war, empfängt seinen Orixá nicht mehr bei allen Festlichkeiten oder aber der Moment des In-die-Trance-Fallen ist kaum mehr merkbar. So konnte ich diese Verkörperung der umbandistischen *guias* in der *mãe-de-santo* meist kaum bemerken, so langsam und natürlich war der Übergang. Die Verinnerlichung des göttlichen Prinzips war bei ihr schon fast vollkommen.

Nur mit der Erlaubnis der *mãe-de-santo* durfte ein Medium seine vier spirituellen Wesen außerhalb des rituellen Kontextes empfangen, da es sehr gefährlich „*sem a presença e a proteção do Lage Grande*“ (*ohne die schützende Anwesenheit Lage Grandes.*) (Maia Valerini, TB 27.4.97: 87) sein konnte. Das richtige Wegschicken der Geister ist ein Ablauf von größter Wichtigkeit, welches komplexes Wissen voraussetzt. Einmal wurde Dona Zilda aufgefordert, einer Frau zu helfen, die, nachdem sie einen Geist gerufen hatte, nicht in der Lage gewesen war, ihn auf eine korrekte Art und Weise fortzuschicken. Diese Frau, die selbst nicht mehr reagieren konnte, weil ihr eigener Wille völlig vom Geist ausgeschaltet worden war, hatte mehrere Tage nichts mehr gegessen und getrunken und lag apathisch im Bett. Lediglich Dona Zilda konnte sie aus diesem Zustand holen, was zur Folge hatte, dass dieselbe Frau hinterher in ihrem *terreiro* als Medium arbeitete. Außerdem kann es passieren, dass beim Anrufen eines guten Geistes sich ein schlechter Geist dazwischendrängelt, so dass das entsprechende Medium völlig blockiert sein kann. Dies offenbart sich dadurch, dass sich die Arme der betroffenen Person krampfhaft von einer schlechten, starken Energie übereinanderkreuzen und niemand sie lösen kann. Die geistige Kraft ist dann stärker als die physische.

„A pessoa está incorporada com o guia, com o espírito. Por isso, quando uma pessoa tá fazendo coisa errada, assim precisa que um medium seja bem limpo de consciência de tudo, porque depois o guia se afasta e daí depois pode acontecer, que a alma da pessoa não volta ... [...] Pessoas, que não tenham passado sujo“

(Der Mensch ist mit dem *guia* inkorporiert, mit dem Geist. Daher, wenn jemand etwas falsch macht, so muss ein Medium ganz sauber vom Bewusstsein und alles sein, weil der *guia*, nachdem er sich entfernt hat ... und daher kann es danach passieren, dass die Seele des Menschen nicht zurückkehrt ... [...] Personen, die keine schmutzige Vergangenheit haben.) (MV1)

Nur die *mãe-de-santo* rief ihre Geister auch an anderen Orten, um z.B. kranken Menschen vor Ort helfen zu können. Wesentlich war dabei ihre über Jahrzehnte erworbene Erfahrung.

4.6.2 Die Gesänge

Neben der oralen Tradition, die Glaubensinhalte, Rituale etc. der Umbanda vermittelt, gab es auch spezifische Gesänge (*cantigas*) und musikalische Rhythmen, die ein wichtiges Moment in der Religionsausführung und bei der Trance darstellen. Die Gesänge variieren von *terreiro* zu *terreiro*, obwohl die Grundstruktur ähnlich ist. So wurden bestimmte Geister, die in der Gemeinschaft von Bedeutung waren, durch Gesang geehrt und einige Textstellen selbst gedichtet. Im Kult einigen sie die religiöse Gemeinschaft, da die *mãe-de-santo*, die Medien, die *cambonos* und auch die Besucher gemeinsam diese Lieder sangen. Vor den Gesängen rief die *mãe-de-santo* Grüße (*saudações*) an die Orixás aus, auf die die Gemeinschaft ihr wie ein Echo antwortete:

Sarava Oxalá! – Salve!

Sarava Xangô! – Kaô Kabiesilê!

Sarava Oxóssi! – Oké Odé!

Sarava Ogum! – Ogunhê!

Sarava Iemanjá! – O dossiara!

Sarava Oxum! – Ora ieiê ô mamãe Oxum!

Sarava Iansã! – Parrei Iansã!

(TB)



Die Medien singen mit den Handflächen nach oben gedreht als Zeichen des Vertrauens und der Ehrerweisung.

Später übernahm die Trommlerin diese Funktion, die anderen zum Singen anzuregen. Alle kannten die Gesänge auswendig. Sie fingen mit Lobgesängen an die katholischen Repräsentanten (Gott und Maria) an; im Anschluss wurde für ihre synkretistischen Äquivalente der afrikanischen Götter gesungen (Oxum und Oxalá).

„Vou abrir a nossa gira com Deus e Nossa Senhora. Vou abrir a nossa gira s'amborê pemba de Angola. Já abriu a nossa gira, já abriu meu Jurêma com a licença de Mamãe Oxum e nosso pai Oxalá.“

(Ich werde jetzt unsere Runde mit Gott und Unserer Frau [Maria] öffnen. Ich werde unsere *gira* öffnen – Kreide aus Angola. Unsere *gira* ist schon eröffnet worden, meine Jurêma ist schon durch die Erlaubnis von Mama Oxum und unserem Vater Oxalá eröffnet worden.) (G)

Obwohl der Orixá Ogum eine in der anthropologischen Literatur wichtige Position in der Umbanda einnimmt und auch in den Gesängen des untersuchten *terreiro* geehrt wurde, wurde dennoch Xangô (und danach gleich Nanã) vor ihm benannt.

„Quem rola a pedra na pedrinha é Xangô. Vibrou na coroa de Zambi, vibrou na coroa de Zambi, vibrou na coroa de Zambi, vibrou. Vamos todos sarava Xangô, quem é o dono da pedra, quem é o rei da pedreira. Quem é que vence demanda é Xangô.“

(Wer im Steinbruch den Stein rollt, ist Xangô. Vibrierte im Hofe Zambis, vibrierte im Hofe Zambis, vibrierte im Hofe Zambis, vibrierte. Lasst uns alle Xangô grüßen, der Besitzer des Steines ist, wer der König des Steinbruchs ist. Wer die Herausforderung besiegt, ist Xangô.) (G)

Obwohl die Orixás im Verlauf des eigentlichen Kultgeschehens nicht von großer Bedeutung waren, wurden sie in den Gesängen in folgender Reihenfolge als erste geehrt: Oxum, Oxalá, Xangô, Nanã, Iansã, Ogum, Oxóssi und Obaluáie. Während die Begrüßungen sich ungefähr nach dem Standard eines Candomblés richtete, da zuerst die männlichen und dann die weiblichen Orixás genannt wurden^{xxviii 163}, folgten die Gesänge der Auswahl von Dona Zilda. Die Gesänge wurden durch spezifische Handbewegungen für die einzelnen Orixás ergänzt. So imitierten sie Nanã durch eine Handbewegung, als würde sie ihre Kinder segnen, Iansãs Persönlichkeit wurde ausgedrückt, indem die Hände übereinandergelegt wurden und die Toten damit symbolisch verdrängt wurden (weil sie die einzige Gottheit ist, die es wagt, den Toten zu begegnen) und Oxum wurde durch ihr narzistisches Betrachten in einem imaginären Spiegel dargestellt. Ogum als Kriegsgott wurde durch seine Waffen, die symbolisch durch in die Höhe ausgestreckte Zeigefinger dargestellt, als würden sie einen Schuss loslassen, versinnbildlicht und Oxóssi als Jagdgott durch die Andeutung von Pfeil und Bogen durch die Hände. Für Iemanjá wurden beide Handflächen mit der Handfläche nach oben geöffnet, um Gutes zu erhalten. Schließlich senkten alle aus Respekt und Furcht die Köpfe, auch die Besucher, wenn der Seuchengott Obaluáê

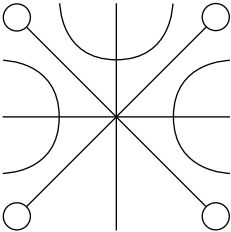
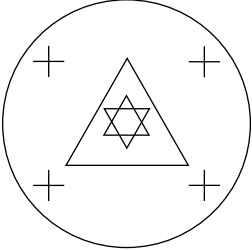
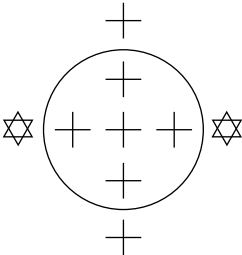
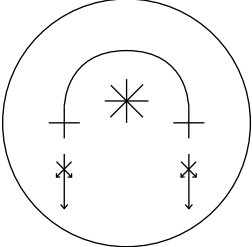
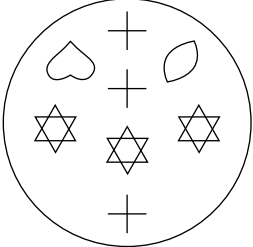
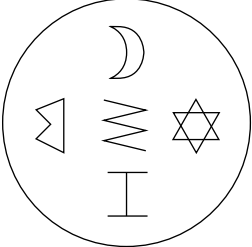
xxviii Übliche Reihenfolge der Gesänge an die Orixás in Bahia: Exu, Ogum, Ossaim, Oxóssi, Xangô, Obaluáie, Oxumarê, Iansã, Oxum, Iemanjá, Nanã und Oxalá.

durch Gesänge geehrt wurde. Die Medien ballten die Hände zu Fäusten, als stützten sie sich auf einen Stock und beugten den Oberkörper weit nach vorne vor. Dona Zilda sah in diesem Umstand, dass die sonst im Candomblé kultivierten yorubanischen Götter in ihrer Umbanda eine Ehrung erfuhren als bewusste Entscheidung ihrerseits, sie zu integrieren. Damit begründete sie ihre Namensgebung des Umbandomblé, der Mischung einer herkömmlichen Umbanda-*tenda* mit candomblistischen Einflüssen. Dies wurde durch die Abwesenheit von Obaluáie in anderen Umbanda-*tendas* bestätigt. Dieser Orixá erscheint als leidender Gott der Krankheiten lediglich in der Quimbanda, weil er wie Exu dem Element Erde zugerechnet wird¹⁶⁴. Gottheiten bantischen Ursprungs wurden in den Gesängen ebenfalls benannt, wobei Zâmbi als Vater von Oxalá (einem yorubanischen Gott) dargestellt wurde. Auf die Frage hin, welchen Ursprungs die mir bis dahin unbekannten Begrifflichkeiten waren, antwortete mir Dona Zilda, dass sie aus „dem Afrikanischen“, d.h. einer im Singular verstandenen afrikanischen Sprache, seien. Angesichts der Vielfältigkeit an afrikanischen Sprachen wird durch diese Aussage deutlich, wie sehr die afrikanischen Begebenheiten im Verständnis der Umbanda-Gläubigen unbekannt sind.

Besonders betont wurden zwei Abschnitte gesungen: zum einen die Ankunft und Beschreibung des Caboclo Lage Grande, wobei die singende Gemeinschaft aufrecht stehend und mit erhobenem Kopf sein Erscheinen erwartete und zum anderen die Ankunft der Baianos. Immer wieder tauchten in den Liedtexten der Umbanda der moralische Kampf um das abstrakte „Gute“ gegen das „Böse“ der Quimbanda, seiner Kehrseite, auf, und das Beschützen der Welt vor ihrer Zerstörung.

4.6.3 Die kabbalistischen Zeichen

Der Akt des Zeichnens der *pontos riscados* (gezeichnete Punkte) bzw. der kabbalistischen Zeichen mit weißer Kreide nimmt in der Umbanda eine magisch-religiöse Form ein, die über das bloße Objekt (der Zeichnung) hinausgeht. Die Kreide wird im Ritual zu einem heiligen Gerät und der Vorgang selbst ruft die Geister herbei. Dies drückt sich im Wort *encruzar* aus. Dieselbe Kreide wird bei den *passes* für die Gläubigen verwendet. Einige kabbalistische Zeichen der Geister im *terreiro* von Dona Zilda möchte ich im Folgenden vorstellen:

<p>1) Exu Capa Preta der <i>mãe-de-santo</i> (TB 1.5.1997: 120)</p> 	<p>2) Preto Velho Pai Tomé de Aruanda vom Medium Carlos (TB 4.5.1997: 157)</p> 
<p>3) Preto Velho Pai Saluciano der <i>mãe-de-santo</i> (TB 5.5.1997: 161)</p> 	<p>4) Preta Velha Vó Jenuaria vom Medium Maria Tereza (TB 5.5.1997: 162)</p> 
<p>5) Preto Velho Pai Joaquim de Arruda von der <i>mãe-pequena</i> Otilia (TB 11.5.1997: 201)</p> 	<p>6) Ein noch namenloser Preto Velho von einem neuen Medium (TB 11.5.1997: 202)</p> 

Über diese kabbalistischen Zeichen bzw. andere Elemente der jüdischen Kabbala und Esoterik wie die Bedeutung von Zahlen (Numerologie) in der Umbanda wurde meines Wissens in der wissenschaftlichen Literatur noch nichts geschrieben. Lediglich populärwissenschaftliche Hefte listen sie auf.

4.7 Umbandistisches Glaubenssystem

Die Umbanda definiert sich weder auf offizieller, noch auf populärer Ebene über Dogmen oder Schriften, die Universalcharakter für ihre Gläubigen hätte. Sogar die orthodoxe umbandistische Zeitung *Umbanda Hoje* (Umbanda Heute) definiert sie als „universalistisch und ohne Dogmen“¹⁶⁵. Dona Zilda wiederum unterstrich den synkretistischen Zug ihrer Religion mit folgenden Worten:

„Todos os terreiros da Umbanda são particulares, muito diferentes um do outro. É uma religião muito misturada. Ela é sincrética.“

(Alle Umbanda-terreiros sind eigensinnig, sehr unterschiedlich voneinander. Sie ist eine sehr vermischte Religion. Sie ist synkretistisch.)

(TB 28.4.1997: 122f.)

Es gibt ein Ensemble von Geistern, die „auf der Erde arbeiten“ (*trabalham na terra*), indem sie vom Sternenhimmel (*astral*) herabsteigen und sich in Medien auf der Erde durch religiöse Trance in ihren Körpern manifestieren. Ihr Anliegen ist es, notdürftigen Menschen durch Gespräche aus ihren alltäglichen Missgeschicken wie Armut, Krankheit, Liebeskummer etc. zu helfen. Sie werden entweder als *espíritos* (Geister), *entidades espirituais* (Geistwesen) oder *guias* (Leiter) bezeichnet. Alle haben sie eine irdische Herkunft und kehren aus dem Anliegen der Caritas nach ihrem physischen Tod als Geistwesen zur Erde zurück. Dadurch können sie sich im kardezistischen Sinne auch selbst moralisch weiter- bzw. höherentwickeln.

In der religiösen Praxis wurden die verschiedenen Geister wie Menschen behandelt und nicht wie eine abstrakte Energie; die Beziehung zwischen ihnen und den Menschen zeigte sich durch ihr konkretes Zusammenleben. So wurden sie zwar als etwas Höheres, Wissenderes respektiert und die jeweiligen Bitten (nach einer Zigarre, einem Sche-

mel, etwas zu trinken etc.) während der Sitzungen sofort erfüllt, doch im sprachlichen Gebrauch gab es meist keine Unterscheidungen zwischen Menschen und Geistern. Es gelten jeweils die gleichen Regeln für die in der umbandistischen Sprache so genannte „Verkörperten oder Nicht-Verkörperten“¹⁶⁶, d.h. Menschen und Geistwesen. Wie selbstverständlich wurden sie aus den verschiedensten Regionen der Welt durch Gesänge herbeigerufen, die ihnen gewidmet sind. So wurde in den Gesängen die spirituelle Reise der Pretos Velhos auf folgende Art und Weise beschrieben:

„De Minas vem por terra e do Congo vem por mar.“ (Aus Minas^{xxix} kommen sie übers Land und aus dem Kongo kommen sie über das Meer). (G)

Bemerkenswert an diesem Liedtext ist vor allem, dass Geister aus Afrika (aus dem Kongo) zu den religiösen Zusammenkünften der brasilianischen Umbanda kommen, da die Gruppe der Pretos Velhos allgemein, d.h. in der akademischen und populärwissenschaftlichen Literatur, als brasilianische Sklaven interpretiert werden, die noch in Afrika geboren wurden, aber in Brasilien lebten und verstorben sind. Es handelt sich nicht um die yorubanischen Gottheiten aus Westafrika, sondern um die Ahnengeister der Bantu-Sklaven (Da sie jedoch ihre genaue ethnische Identität aus Afrika durch die willkürliche Verbreitung des Sklavenhandels verloren haben, werden sie als brasilianisch angesehen).

In der Umbanda repräsentieren sich diese Geister in verschiedenen Gruppen (*legiões/falanges*), die in so genannte Abstammungslinien (*linbas*) unterteilt werden, die jeweils von einem Orixá geleitet und beschützt werden, der mit einer/m katholischen Heiligen korrespondiert. So befinden sich die Caboclos z.B. in der Linie Oxóssis, da er als Orixá des Tropenwaldes die brasilianischen Wälder symbolisiert.

Nicht nur der Status der *mãe-de-santo* innerhalb der Ordnung des *terreiro* ist ausschlaggebend, sondern auch ihre spirituellen Wesen, die die Anführer dieser Linien bilden. Entgegen der allgemein in der brasilianischen (populär)wissenschaftlichen Literatur beschriebenen sieben

xxix Minas Gerais ist ein Bundesstaat des Mittelwestens Brasiliens, in den viele Sklaven zur Goldminenzeit von den brasilianischen Küstenregionen importiert wurden.

Linien¹⁶⁷ sind im vorliegenden Fall lediglich vier vertreten: die Linie der Caboclos, die der Pretos Velhos, die der Baianos und die Linie der Pombagiras/Exus, welche sich alle gleichmäßig in weibliche und männliche Geistwesen unterteilen. Nogueira Negrão¹⁶⁸ weist ebenfalls darauf hin, dass viele Versuche der Systematisierungen der Umbanda-Ideologie von diversen Forschern und Repräsentanten der Umbanda-Elite persönlich erschaffen und verteidigt werden, welche im religiösen Alltag der Gläubigen kaum von Bedeutung sind. Die drei anderen üblichen Linien, die der Kinder, der Viehhirten und der Matrosen, wurden aufgrund ihres wilden Verhaltens während der Trance nicht mehr von Dona Zilda kultiviert, was sie persönlich damit begründete, dass sie selbst zu alt dafür sei. Diese Geistergruppen seien so stürmisch, dass ihr Körper dies nicht mehr aushalten konnte. Da sie die zentrale und kontrollierende Position in ihrer Religionsausübung einnahm, erlaubte sie es auch niemand anderen, mit diesen Geistergruppen zu arbeiten.

„Antigamente a gente tocava todos os *pontos*, trabalhava com todas as entidades, como marinheiro, criança... mas agora não dá... já tenho 80 e num dá ... “

(Früher ließen wir alle *pontos* spielen, arbeiteten wir mit allen [spirituellen] Wesen, wie den Matrosen, den Kindern ... aber jetzt geht das nicht mehr ... ich bin schon 80 Jahre alt und es geht nicht ...) (MV2)

Es besteht eine Zweiteilung dieser Geistergruppen in eine rechte und eine linke Seite. Die rechte Seite wird durch die so genannten *Geister des Lichtes* (*espíritos de luz*), den Caboclos und Pretos Velhos, repräsentiert, während die linke Seite sich durch die *Geister der Finsternis* (*espíritos das trevas*), den Pombagiras und Exus, bildet. Diese beiden Gruppen werden entsprechend ihres Aufenthaltsortes eingeteilt: die guten Geister korrespondieren mit dem häuslichen und familiären Bereich und die bösen Geister korrespondieren mit der marginalisierten, der Straße zugehörigen Welt. Letztere gelten als unterentwickelte Geister, die ihr Unwesen meist in der Quimbanda treiben.

Es handelt sich bei den Darstellungen der umbandistischen Geister um stark stereotypisierte Bilder der brasilianischen Gesellschaft über „die Indianer“, „die Bahianer“ oder die „schwarzen Sklaven der Kolonialzeit“, d.h. dem Ideengut des *mainstream* und nicht um die tatsächlichen

und konkreten Personen in ihrem sozialen und kulturellen Kontext. Sie spiegeln die sozialen Persönlichkeitstypen der brasilianischen Gesellschaft wieder¹⁶⁹.

Innerhalb dieser Geister-Charaktergruppen agieren individuelle Geister mit unterschiedlichen Lebensläufen, Vorlieben und spirituellen Stärken. Sie unterscheiden sich wiederum durch die Verkörperung in unterschiedlichen Menschen. So verhält sich ein bestimmter Caboclo in einer Frau anders als in einem Mann; eine bestimmte Baiana anders in einem kleinen oder in einem großen Menschen. Dadurch wurde es manchmal sogar für Eingeweihte schwierig, einen neuen Geist zu erkennen. Das Problem wurde dann meist damit gelöst, dass der jeweilige Geist selbst gefragt wurde. Diese Aussagen wurden dann später dem Medium, das diesen Geist unbewusst in seinem Körper manifestiert hatte, mitgeteilt.

Eines der zentralen und immer wiederholten Begrifflichkeiten in der umbandistischen Terminologie ist das Wort *trabalho* (Arbeit/Aufgabe/Auftrag): Arbeit und Magie sind in dieser religiösen Auslegung Synonyme. Dies ist historisch zu erklären, da im kolonialen System Brasiliens die Arbeit die nicht-ehrbare und erzwungene Tätigkeit der schwarzen Sklaven war, die von ihrer eigenen Produktion keine Resultate erfuhren. Die Gaunerei bzw. der *jeitinho brasileiro* (die so genannte „brasilianische Art und Weise“ im Diminutiv^{xxx}) als Anti-Arbeit wurde im kollektiven Gedächtnis als besserer Ausweg aus der Misere gedeutet. Erst im neuen kapitalistischen System des beginnenden 20. Jahrhunderts, d.h. eben dem Moment der Entstehung der Umbanda als brasilianischer Religion, erfuhr das Wort eine positive Bedeutungsänderung. Arbeit wurde bezahlt und zu einem Symbol der Hoffnung auf ein besseres Leben. In diesem Kontext ist der Begriff *trabalho* in das umbandistische Glaubenssystem integriert worden. Sogar die Exu-Figur in der Umbanda, der Bösewicht schlechthin, muss „arbeiten“, um sich nach der kardezistischen Evolutionsvorstellung auf der religiösen Ebene der Umbanda bewähren zu können¹⁷⁰.

Im Folgenden möchte ich ausführlich die verschiedenen spirituellen Gruppen beschreiben, wie sie im Umbandomblé von Zilda Maia Valerini

xxx Das Diminutiv *jeitinho* impliziert die Relativität dieses Begriffes; er stellt keinen absoluten Wert dar, sondern einen relativen (im Bezug zur jeweiligen Situation).

erschieden. Ich habe bereits die Gottheiten des Candomblé beschrieben und möchte nun aufzeigen, wie sich deren Position in der hybriden Religionsform Umbandomblé verändern. Außerdem werden die brasilianischen Geistergruppen vorgestellt, die typisch für die Umbanda sind.

4.8 Die afrobrasilianischen Götter und Geister

4.8.1 Die Orixás

Aufgrund der Distanzierung ins Substanzlose können sich die Orixás in der Umbanda nicht wie im Candomblé in den Körpern von Menschen manifestieren. Lediglich in einigen Umbanda-*terreiros*, besonders den mit Candomblé synkretisierten, manifestieren sie sich selten. In der Regel werden sie jedoch als positive Energien angesehen, die Einfluss auf die Geister der Umbanda haben können. Die Bezeichnung *Iabá* für weibliche Orixás, wie sie im Candomblé üblich sind, waren in der Umbanda des besuchten *terreiro* unbekannt.

In der Namensgebung von *tendas* sind die Orixás von Wichtigkeit, doch gibt es keine spezifischen Rituale für sie innerhalb der Umbanda. Zwar erscheinen sie durch die katholischen Figuren indirekt im Altar, aber zu Bedeutung gelangen sie nur durch die Lobgesänge am Anfang einer Sitzung. Von den 16 Orixás des brasilianischen Candomblé sind in der Umbanda lediglich sieben bis neun bekannt¹⁷¹. Da Dona Zilda nicht nur in der Umbanda, sondern auch im Candomblé initiiert wurde, war es ihr möglich, Xangô zu empfangen. Sie bestand dennoch auf einer strikten Trennung von Trancezuständen, wie sie im Candomblé und in der Umbanda auftreten.

„Das neue Medium im terreiro, ein alter Mann, meinte, im Candomblé von einem Preto Velho inkorporiert worden zu sein. Daraufhin fragte Dona Zilda ihn, ob er wirklich von einem Candomblé rede ... Er bejahte dies, woraufhin Dona Zilda ihn aufklärte, dass im Candomblé nur Orixás kultiviert werden, also „echte“ afrikanische Götter, die er als nicht Eingeweihter nicht empfangen könne, da er meinte, nie einen bori (eine Gabe an den persönlichen Orixá) gemacht zu haben, nicht initiiert zu sein. „Eu não fiz nada disso, mas trabalhei

lá, mas eu recebi – eu não sei o que, mas eu recebi.“ (Ich habe das alles nicht gemacht, aber ich habe dort gearbeitet, ich habe empfangen – ich weiß auch nicht, was, aber ich habe etwas empfangen.) Dona Zilda wurde richtig wütend, fuchtelte mit erhobenem Zeigefinger herum und ermahnt ihn, solch einen Unsinn nicht vor mir zu sagen, denn „sie macht eine Forschung über unsere Religion, welche sie mit ins Ausland nimmt!“. Sie entschuldigte sich vor versammelter Kultgemeinde vor mir und meinte, ich solle diesen Quatsch bloß nicht glauben, es sei schlichtweg falsch. In einem Candomblé habe dieser Mann gar nichts empfangen.“

(TB 9.5.1997: 192f.)

Dona Zilda ging davon aus, dass die Orixás in Afrika wie in der Umbanda nur als transzendente Gottheiten existieren, wie folgendes Zitat verdeutlicht:

„Os Orixás lá na Africa, eles só se representam pelos *otás*, é uma pedra. Cada pedra significa um Orixá. E ninguém na Africa nunca viu o santo deles mesmos, porque só representam pelas pedras por aquelas coisas.“

(Die Orixás dort in Afrika, sie stellen sich nur durch ihre *otás*^{xxxi} dar, das ist ein Stein. Jeder Stein stellt einen Orixá dar. Und niemand in Afrika hat jemals seinen eigenen Heiligen gesehen, weil sie sich nur durch die Steine für diese Dinge darstellen.) (MV1)

Zwar gibt es im westafrikanischen Land der Yoruba auch Tranceerlebnisse wie in Brasilien, jedoch verdeutlicht diese Annahme, für wie autonom und einzigartig Dona Zilda die brasilianische Religionsausübung gegenüber der afrikanischen Matrix hielt. Sie implizierte, dass die Menschen in Afrika ihren eigenen Gottheiten gegenüber unwissend seien, während in Brasilien mit ihnen kommuniziert wird.

In der Ausübung des Umbandomblés von Dona Zilda erschienen die Orixás indirekt, wenn ihnen eine Gabe in den Parks, an Kreuzungen, Autobahnen etc. dargeboten wurde. Im Monat April z.B. (im Zeitraum meines Forschungsaufenthaltes) wurden ebós (Gaben) mit Kerzen, einer

xxxi Laut Àkànjí Ìdówú bedeutet „òkúta“ im heutigen Yorùbá in Nigeria Stein und „otá“ Munition.

gekochten Inhamewurzel mit 12 Zahnstocher besteckt, Zigarettenstummel und viel Honig für Ogum – den Orixá der Soldaten, Polizisten und Autofahrer – an die Straßenränder gestellt, da es der Monat in seinem Andenken ist. Unter die gekochte Wurzel wurden kleine Zettel mit den Namen Nahestehender gelegt, denen der Auftraggeber Glück wünschte. Dona Zilda schrieb daher alle Namen ihrer Familienangehörigen und ihrer Partner und auch die Namen aller Medien und Besucher auf.

Obwohl sie die Kräfte der Natur repräsentieren, können die Orixás durch den Einbezug des städtischen Raumes in die Rituale der Umbanda in einer Stadt überleben. In der religiösen Sichtweise wird die Stadt zur Erweiterung des Bereiches des *terreiro*. So wird nicht nur die Natur in ihren verschiedenen Erscheinungsformen, sondern auch die urbanen Objekte als heilig interpretiert. Durch die Anwesenheit von positiver Energie der Gottheiten werden ihnen mythische Kräfte verliehen. Dona Zilda löste das Problem der Unerreichbarkeit von Natur in der städtischen Umgebung ihres *terreiro* damit, dass sie sich z.B. das Wasser eines Wasserfalles von anderen Leuten aus dem Landesinneren mitbringen ließ und es dann an die Gläubigen in kleinen Portionen weitergab. Da sie schon sehr alt war, verließ sie kaum das Haus, so dass die Verbindungen zur Natur entweder über andere Mitglieder ihres Umbandomblé oder symbolisch durch spezifische Rituale ausgeführt wurden¹⁷².

Außerdem war es Aufgabe Dona Zildas als *mãe-de-santo*, Wohnhäuser oder Geschäftsräume zu besuchen, um die unruhigen Seelen von Verstorbenen wegzuschicken, die oftmals nahe bei der Familie oder Freunden bleiben möchten und sie stören. Sie tauchen als schwarze Schattengestalten auf, die Krach im Haus machen. Dafür führte die *mãe-de-santo* eine Reinigungszeremonie aus, indem sie ein Räucherholz von Oxóssi oder Ogum-Heiliger Georg, Oxum-Maria oder Iansã-Heilige Barbara anzündete und durch alle Zimmer lief und sang: „Sai daí davulaia“ (Entschwinde, Böses). Zum Abschluss rief Dona Zilda Oxalá, damit er Frieden an diesen Ort bringen möge. Dazu wiederum wurde ein anderes Räucherholz mit dem Namen „Abre Caminho“ (Öffne den Weg) angezündet.

In den internen Ritualen, die auch den Medien und den Besuchern nicht zugänglich waren (sondern nur der *mãe-de-santo* und der *mãe-pequena*), waren hauptsächlich folgende Orixás von Wichtigkeit: Xangô

und Nanã als Persönlichkeitsgötter der *mãe-de-santo*, Oxalá als großer Schöpfergott und Schutzgott in allen möglichen Fragen des Alltags, Exu als Waffe gegen alles Böse, Oxóssi als Schutzgott der Caboclos, Ogum als Kämpfer für soziale Gerechtigkeit, Iemanjá als große Muttergöttin, Oxum als Schönheitsgöttin und Identifikation vieler Frauen, die Erês als Spiegelbild der umbandistischen Kindergeister und Obaluaê für die Krankheitszeremonien. Ossaim als Spezialist für alle Pflanzen und Kräuter ist in der Umbanda durch das Wissen der Caboclos für denselben Bereich in Vergessenheit geraten. Oxumarê und Logun-Edé waren Dona Zilda zwar bekannt, aber sie lehnte sie aufgrund ihrer doppelgeschlechtlichen Natur moralisch ab und tabuisierte sie. Iansã, die feministischste Göttin des Pantheons, tabuisierte Dona Zilda ebenfalls, da es nicht in ihr traditionelles Bild von einer Frau passte. So wurden von ihr alle Frauen, deren Persönlichkeitsgöttin Iansã ist, Oxum zugeordnet. Die anderen im Candomblé bekannten Gottheiten wurden manchmal durch ihre katholische Synkretisierungen zitiert, waren im religiösen Alltag aber von untergeordneter Wichtigkeit. Die zahlreichen Legenden der Orixás waren den Umbanda-Gläubigen so gut wie unbekannt.

Es gab unzählige andere Rituale zu bestimmten Anlässen, die Dona Zilda zur Anrufung von Hilfe durch die Orixás ausführte. So wurde die Doppelaxt von Xangô, die im Altar lag, zur Beantwortung für Fragen eingesetzt: je nachdem, wohin sie nach ein paar Tagen von alleine fiel, wurde die Frage, die sich ein Gläubiger selbst gestellt hatte, mit „ja“ oder „nein“ beantwortet. Oder es wurde Meerwasser an Besucher des *terreiro* gegeben, damit sie es in die Ritze ihrer Haustür gössen, damit die Vibrationen von Iemanjá (der Göttin des Meeres) die bösen Geister abwehrten. In einem anderen internen Ritual, welches täglich ausgeführt wurde, wurden für Xangô Coroa fünf Kerzen angezündet, die beim Verbrennen einen Teller mit ihrem Wachs füllten. Die daraus entstehende Form konnte auf den geistigen Zustand der Fragenden schließen. So bat ein Besucher den Baiano Severino für seinen Freund um Hilfe beim Erlernen einer neuen Sprache. Dafür sollte er dessen vollständigen Namen und die Bitte auf ein Stück Papier schreiben, welches unter einen Teller gelegt wurde, damit später ein *ponto* zur „Festigung des unsicheren Kopfes“ gemacht werden konnte, d.h. das Interesse zu zentrieren, den Geist der betreffenden Person sich auf dieses Vorhaben zu konzentrieren.

Stärker noch als im Candomblé werden die yorubanischen Gottheiten nicht mehr als Naturgewalten interpretiert, sondern versinnbildlichen moralische Eigenschaften. Durch die Zuordnung menschlicher Attribute können die Gläubigen auf praktischer Heilungsebene sich besser mit den Orixás identifizieren. Zwar schien das meist auf abstrakter Ebene zu geschehen, jedoch wurde ihnen mehr Kraft und Wirksamkeit als den brasilianischen Geistern zugeschrieben.

4.8.2 Die Pombagiras und Exus

Die Tricksterfigur des Candomblé, der Orixá Exu, ist in der Umbanda katholisch interpretiert worden. Durch das zwiespältige Wesen dieser Gottheit, die die Position des Boten innerhalb der Orixás einnimmt und Mittler zwischen den Welten ist, ist sie von der Kirche mit dem Teufel assoziiert worden. Exu, der dem Menschen gegen eine Gabe jeden Wunsch erfüllt, ohne auf die (eventuell negativen) Konsequenzen der Mitbürger zu achten, gibt den Gegnern dieser Religionen einen passenden Angriffsgrund. Den Exus ist es ethisch gleichgültig, ob eine spirituelle Arbeit für eine „gute“ oder eine „böse“ Angelegenheit eingesetzt wird. Während es im afrikanisch geprägten Denken des Candomblé keine absoluten Wertebegriffe von gut und böse gibt, wie im Christentum durch Jesus und den Teufel charakterisiert, und auch niemand, sei es Gott oder Mensch, ausschließlich gut oder schlecht ist, sondern immer beide Eigenschaften in sich trägt, teilt die Umbanda als eine typisch brasilianische Religion durch ihren historischen Einfluss des Katholizismus die verschiedenen Götter und Geister moralisch auf. Durch diese christlichen Moralvorstellungen erhält Exu in der Umbanda bösertige Attribute und wird daher stigmatisierend auf die linke Seite, die Gegenwelt der umbandistischen Glaubensstruktur eingeteilt. Exu wird durch diese Deutung zum Inbegriff der Amoralität und der Gefahr für die Gesellschaft und ihre Individuen. Doch obwohl die Umbanda diese Vorstellungsweise übernommen hat, interpretiert sie sie auf eine ihr eigene Art und Weise. Zwar muss dieses schlechte Geistwesen gesellschaftlich und religiös sanktioniert werden, doch wird das abstrakte „Böse“ relativiert. Das Gute des einen kann das Schlechte vom anderen sein und umgekehrt. So kann die Hilfe eines umbandistischen Geistes für einen Arbeitsplatz des Gläubigen für andere negative Konsequenzen haben, nämlich den Ver-

lust eben dieses Arbeitsplatzes. Interessant ist, dass auch der Buddhismus, der entscheidenden Einfluss auf den Kardezismus und später auf die Umbanda ausgeübt hat, von einem Evolutionsbegriff und nicht von absoluten Werten ausgeht.

„Exu não é o demonio. [...] O Exu na Umbanda são pessoas que morreram com raiva, porque outros foram más para eles.“

(Der Exu ist nicht der Teufel. [...] Der Exu in der Umbanda sind Personen, die aus Wut gestorben sind, weil jemand schlecht zu ihnen gewesen ist.)

(TB: 83f.)

Für Dona Zilda waren Exus „[...] Menschen, die auf der Erde lebten und großes Leid erlitten.“ (MV1) Sie schafften es nicht, die negative Energie in ihrem Leben abzuwenden bzw. zurückzustoßen und bringen sie also als Seelen mit sich zu den umbandistischen Arbeiten mit.

Um eine *demanda* (eine böartige Gabe) „brechen“ zu können, wird das Wissen der Exus, aber auch das Räucherholz Quebra Demanda (*Brich' die böse Gabe*) zur Ausräucherung verwendet. Gleiches kann und soll sogar mit Gleichem vergolten werden, da jedes Prinzip zu seinem Ursprung zurückverfolgt werden muss. Dieser Gedankengang erinnert an das Ursache-und-Wirkung-Prinzip des Kardezismus. Als Dona Zilda von mir wegen der Zurücksendung von etwas Schlechtem an seinen Beauftragter befragt wurde, antwortete sie im Namen Xangôs Persönlichkeit, dass dies nichts Schlechtes, sondern gerecht sei.

„Eu não gosto de mandar uma demanda, mas se os outros fazem comigo, eu pago de volta!“

(Ich sende nicht gerne eine demanda, aber wenn jemand es mit mir macht, dann zähle ich es zurück.)

(TB 26.4.1997: 81)

„Eines Tages sendete ein anderes terreiro laut Dona Zilda eine demanda in Form von Kerzen in ihr terreiro, doch da sie nicht inkorporiert war, wusste sie die Gabe nicht in gut und schlecht zu unterteilen und mischte sie daher unwissend unter die anderen Kerzen, um

später mit ihnen arbeiten zu können. Einige Tage später an einem Dienstag während der Arbeit der linken Seite, informierte sie Capa Preta, dass diese besagten Kerzen schlecht seien. Sie seien von einer Unbekannten und Unschuldigen geschickt worden, um die Arbeiten durch Streit und Neid zwischen den Medien oder das Wegbleiben von Besuchern zu stören. Doch Dona Zilda konnte nun die Kerzen nicht mehr voneinander unterscheiden. Capa Preta erklärte, dass sie lediglich nach dem Anzünden einer der Kerzen sagen müsse, dass die negative Energie an den Ort seiner Aussendung zurückkehren solle und somit dieses terreiro vor jeglichen Angriff geschützt sei. [...] Um jedoch herauszufinden, wird diese demanda geschickt hatte, war das Wissen der Exus vonnöten. Sie investigierten vor Ort. [...] Aus Wut, dass Dona Zilda den kleinen Jungen von 13 Jahren nicht mit den Exus arbeiten ließ, war er in ein anderes terreiro gewechselt und hatte Böses geschickt ... “

(TB 26.4.1997: 74–78)

Außerdem gelten die spiritistischen Arbeiten in einer Umbanda-*tenda* als eine Möglichkeit für diese „unterentwickelten“ Geister, sich durch (kardezistische) Nächstenliebe evolutiv zum Besseren zu entwickeln. Nach Dona Zildas Definition existieren daher zwei Arten von Exus: diejenigen, die schlecht sind und auch den Willen zum Bösen vertreten. Einer dieser Exus im untersuchten *terreiro* war Exu Mirim, der sich wie ein Kind gab und gelegentlich die Feste störte. Sie werden heidnische Exus (*Exu pagão*) genannt, da sie keinen Glauben an das mögliche Gute haben. Und es gibt die andere Gruppe an Exus, welche getauft (*Exus batizados*) sind und aus der „Linie“ aussteigen wollen, weil sie das Wissen um das Böse haben, jedoch den Willen zum Guten und somit die *demandas*, die hauptsächlich von der Quimbanda geschickt werden, bekämpfen. Aufgrund ihrer Kraft und Macht können nur sie diese Art böser Gabe überhaupt entziffern und aufdecken. Eine andere Änderung der Weltanschauung des Candomblé findet sich darin, dass die männliche Exufigur in der Umbanda ein weibliches Pandon erhält: die Pombagira. Dieser Begriff stammt aus dem Candomblé-de-Angola, wo das Äquivalent zu Exu *Bombogira* heißt. Meistens werden diese Geistwesen wie von Dona Zilda mit Geistern von Prostituierten gleichgesetzt, manchmal auch als

sexuell befreite Frauen. Obwohl beide Darstellungen sich gegenseitig widersprechen und zum einen die passive, finanziell vom Geschmack von Männern abhängige Frau darstellt, und zum anderen die emanzipierte Frau, die sich aktiv ihre Beziehungen zu Männern aussucht, scheint es sich doch lediglich um zwei Seiten der gleichen Medaille zu handeln, die jeweils unterschiedlich interpretiert und bewertet werden. Im *terreiro* von Dona Zilda habe ich diese sonst äußerst beliebte Figur nie akzeptiert auftreten sehen. Lediglich ein Mal manifestierte sich eine Pombagira in einem Medium, die nach der Art der damals bekannten Axé-Sängerin Carla Perez mit dem Po wackelte. Lage Grande, der in Dona Zilda inkorporiert war, schickte sie energisch weg. Später erzählte die *mãe-de-santo*, dass dieses Medium (eine Frau) geistesgestört sei und starke Medikamente nehme. Obwohl ich in anderen *terreiros* immer wieder die Aussage hörte, dass es Pombagiras immer (sowohl als Geister als auch als Menschen) gibt, setzte Dona Zilda ihre katholische Moralvorstellung in ihrem *terreiro* durch und unterband den Einfluss dieser weiblichen, marginalisierten Figur in ihrer Religionsausübung¹⁷³.

„Als Dona Zilda zu einem Treffen von mães- und pais-de-santo eingeladen wurde und alle an die Reihe kamen, ihre Pombagiras und Exus vorzustellen, war sie die einzige Frau, die einen Exu inkorporierte und etwa 50 Frauen mit ihren Pombagiras.“

(TB 11.5.1997: 211)

Der Herrschaftsbereich der Pombagiras und Exus ist die Straße. Eine Sackgasse – d.h. Straßen, die ein „T“ bilden – sind den Pombagiras geweiht, während gewöhnliche Kreuzungen Aufenthaltsort der Exus sind, wo auch ihre Gaben von den Gläubigen hingestellt werden.

Außerdem gibt es in der Umbanda nicht lediglich einen, den anderen Orixás ebenbürtigen Exu als individuelle Gottheit in seinen mannigfachen Ausführungen (so genannten *qualidades*, d.h. Charaktereigenschaften), wie er im brasilianischen Candomblé in Erscheinung tritt, sondern eine ganze Gruppe an Geistern von Pombagiras und Exus.

In den „guten“, weißen Ritualen, den öffentlich zugänglichen Sitzungen, duften diese Geister „ohne Licht“ nicht erscheinen, taten sie es doch, so wurden sie weggeschickt. Diese spirituellen Wesen könnten

sich an den Besuchern festsetzen (*encostar*) und dadurch Krankheiten und andere Leiden verursachen. Sie wurden daher getrennt kultiviert. Für sie war der Dienstagnachmittag bestimmt, wo schwierige Fälle durch die so genannte „Arbeit des Linken“ (*trabalho de esquerda*) behandelt wurden. Sie wurden aufgrund ihrer zugesprochenen Stärke, ihrer Arroganz und ihrem Stolz mehr als die Geister der rechten Seite respektiert, obwohl letztere als die evolutionistisch „hohe“ Magie galt.

„Na Umbanda a esquerda tem mais respeito, porque exige mais, con-segue mais ... enquanto a direita aceita tudo.“

(In der Umbanda wird die Linke [die Arbeiten der Exus, Anm.d.Ü.] mehr respektiert, da sie mehr verlangt, mehr erreicht ... während die Rechte alles [d.h. Gaben, Anm.d.Ü.] akzeptiert.)

(TB 11.5.1997: 207f.)

Für die Zeremonie wurde das schwarze *assentamento* von Exu mit seinem Ebenbild, dem stählernen Zeichen und schwarze sowie rote Kerzen aus der kleinen, gemauerten Ecke genommen und ins *terreiro* gestellt. Es wurde zwischen offenen und geschlossenen Sitzungen (*gira fechada*) unterschieden. Letztere ist intimer Art. Alle Medien trugen für dieses Ritual schwarze Kleidung und der Altar wurde mit Tüchern zugedeckt. Als sich die Exus in den Medien inkorporierten, goss Dona Zilda etwas Zuckerrohrschnaps (*cachaça*) über das rohe Fleisch als Gabe an die Exus, was sie auf einem schwarzen Keramiksteller in die Mitte der Runde gelegt hatte. Ab und zu tranken die anwesenden Exus aus der Flasche. Obwohl die Caboclos Bier, die Pretos Velhos Rotwein, die Baianos Batida de Coco und die Exus gerne Schnaps trinken, lehnte Dona Zilda jeglichen Konsum von Alkohol ab und versucht, ihn im Kult zu reduzieren. Die kardezistische Lehre lehnt den Konsum von Drogen und Alkohol ab, da sie die evolutive Weiterentwicklung von Geistern und Menschen behindere. Dona Zilda setzte sich in dieser heiklen Angelegenheit gegenüber den Geistern der Caboclos und der Pretos Velhos teilweise moralisch durch, schafft es bei den Baianos und den Exus, die teilweise ähnliche Wesenszüge tragen, jedoch nicht vollständig. Nach der Zere-

monie, so wurde mir erzählt, empfanden die Medien nichts von diesem Alkoholkonsum, da die Geister alles aus dem Körper ziehen und mit in ihre transzendenten Sphären nehmen.

Der persönliche Exu der *mãe-de-santo* war Capa Preta (Schwarzer Umhang), welcher folglich der Chef der Exus dieses *terreiro* war. Als die Exus ins *terreiro* kamen, sangen die Medien selten Lieder für sie. Den einzigen Vers, den die Medien gesprochen und nicht gesungen haben, war folgender:

„Exu trabalhau, Exu curou.

Exu vai embora, o dono mandou.

Exu já pediu mailó, ele vai só.“

(Exu hat gearbeitet, Exu hat geheilt.

Exu geht weg, der Herr hat es angeordnet.

Exu hat schon um Entschuldigung gebeten, er geht alleine.)

(TB 3.5.1997: 151)

Ein Medium musste mindestens 18 Jahre alt sein oder eine gewisse Reife erreicht haben, um in der „Linken“ zu arbeiten. Diejenigen, die nicht reif genug für die Linke waren, mussten auch Restriktionen bei der „Rechten“ beachten. Sie durften keine Zigarren rauchen, wie es üblich ist, und keine alkoholischen Getränke zu sich nehmen, wenn sie sich im inkorporierten Zustand befanden.

Die konfliktösen Energien bzw. das abstrakt Böse oder Instinktive wird in der Weltsicht der Umbanda anhand der Figur des Exu nicht getötet, unterdrückt oder ignoriert, sondern mit ins Leben integriert und verhandelbar gemacht.

4.8.3 Die Pretas Velhas und Pretos Velhos

Weibliche Pretas Velhas und männliche Pretos Velhos (Alte Schwarze) sind Geister von verstorbenen brasilianischen Sklaven, die aus den verschiedensten Teilen Schwarzafrikas in kolonialen Zeiten nach Brasilien verschleppt wurden. Es sind spirituelle Wesen von alten Menschen, die durch ihr Alter und die harte Arbeit auf den Plantagen der Weißen gekrümmt laufen und einen unverständlichen Dialekt sprechen, der zeigt, dass sie nie eine formale Bildung genossen haben. Sie sind sehr beschei-

den, unterwürfig, treu und daher, d.h. aus ihrer Erfahrung der Kolonialzeit, auch sehr katholisch: so trugen sie meistens den Fragenden auf, Kerzen für die verschiedenen katholischen Heiligen anzuzünden. Ihre *pontos riscados*, die sie als Erkennungszeichen ihrer Identität auf den Boden zeichnen, beinhalten häufig Kreuze. Außerdem ließen viele Ketten mit einem Kreuz durch ihre Finger laufen, während sie einen Rosenkranz beteten und den Hilfesuchenden geduldig zuhörten. Diesen leidenden Charakter beschreiben auch die Gesänge:

„Vovó não quer casca de coco no terreiro pra não lembrar do tempo do cativeiro.
Vovó já disse, vovó falou, pra não lembrar do tempo de seus avós.“
(Oma möchte keine Kokosnussschale im *terreiro*, um sich nicht an die Zeit der Gefangenschaft zu erinnern.
Oma hat es schon gesagt, Oma hat es gesprochen, um nicht an die Zeit ihrer Großeltern zu erinnern.) (G)

Es wird offensichtlich, wie die Umbanda die brasilianische Kolonialzeit bewertet: Schwarze Brazilianer werden nicht als Nachkommen definiert, die Revolten ausführen und rebellierende Quilombos (autonome Städte von entlaufenen Sklaven) bauten, sondern als Produkt der Unterwerfung durch den weißen Mann¹⁷⁴.

„*A umbanda é uma herança dos escravos, sabia, dos pretos velhos. Eles que são que deram início a nossa religião.*“
(*Die Umbanda ist ein Erbe der Sklaven, weißt du, der Pretos Velhos. Sie sind es, die den Anfang für unsere Religion gaben.*)
(TB 4.6.1997: 400)

Sie wurden von den Besuchern wegen ihrer Gutherzigkeit und durch die Lebenserfahrungen geprägten Ratschläge geschätzt. Da sie der so genannten „zivilisierten“ Welt der häuslichen Sphäre angehören, tragen sie Namen mit verwandtschaftlichem Bezug wie Vovó Catarina (Oma Katharina), Pai Salustiano (Vater Salustiano), Tio Antônio (Onkel Antônio). Pretos Velhos werden den guten Geistern des Lichtes (*espíritos de luz*) zugeordnet.

Jedes spirituelle Wesen nahm eine bestimmte Funktion ein. So half die Preta Velha Vovó Catarina beispielsweise schwangeren Frauen. Auch als irdische Frau war es ihre Aufgabe als Hebamme, dass die Frauen eine gute Schwangerschaft und eine leichte Geburt hatten. Wenn das Baby geboren wurde, war ihre Aufgabe beendet und diese Gunst wurde ihr mit dem Anzünden einer Kerze gedankt.

Obwohl die „Linie“ bzw. Gruppe der Pretos Velhos zusammen mit den Caboclos die Begründer der Umbanda sind¹⁷⁵, befinden sie sich in der umbandistischen Hierarchie auf unterstem Niveau und stehen daher auf dem dritten Brett des Altars, kurz überhalb des Bodens. Sie haben weder die innere Stärke der Götter Orixás erreicht, die durch die



Die Pretos Velhos haben ihre „Stunde“, d.h. sind ins *terreiro* gekommen, um Ratschläge aller Art zu erteilen. Im Bild ist der Preto Velho Pai Salustiano zu sehen, der sich in der *mãe-de-santo* Zilda inkorporiert hat und die Preta Velha Vó Jenuaria, die sich im Körper des Mediums Maria Tereza manifestiert hat.

katholischen Figuren repräsentiert werden, noch die innere Freiheit der Caboclos, sondern haben sich passiv dominieren und ihre ureigene Identität nehmen lassen. Als Sanktion werden sie zwar kultiviert und angehört, aber als unterentwickelter als die anderen eingeteilt und herabgestuft.

„O preto velho pode fazer uma coisa diferente as vezes, ele pode por exemplo, ele pode estar cruzado com outro espírito, então eles não são considerados Orixás. [...] Então por isso os caboclos ficam separados e os preto velhos em baixo.“

(Der Preto Velho kann manchmal eine andere Sache machen, er kann zum Beispiel, er kann mit einem anderen Geist gekreuzt sein, also werden sie nicht für Orixás gehalten. [...] Deshalb also bleiben die Caboclos getrennt und die Pretos Velhos unten.) (MV1)

Diese „Kreuzung“ bezieht sich auf einen Synkretismus zwischen den einzelnen umbandistischen Geistergruppen, d.h. meist einer Überlagerung von Exu-Geistern auf Pretos Velhos und Baianos. Diese Synkretismen von Geistern (Preto Velho Exu, Pombagira Cigana) unterschiedlicher Persönlichkeit und Moralität kamen häufig vor. So war ein sehr beliebter und geschätzter Preto Velho im *terreiro* von Dona Zilda Zé Pelintra, da er vor allem bei der Beschaffung von Arbeitsstellen half. Für ihn stand ein großer Aschenbecher aus Aluminium, der mit Sand gefüllt war, bereit, wo die Bittenden Zigaretten in Kreuzform anzündeten und als Gabe in den Sand steckten. Dabei sprachen sie mit dem Geist Zé Pelintras und baten ihn um Hilfe im Austausch gegen die gespendete Zigarette. Zé Pelintra wurde nicht mehr von Medien inkorporiert, weil er sehr alt und müde sei. In der anthropologischen Literatur wird Zé Pelintra im Gegensatz dazu immer als ein sehr populärer Exu in der Umbanda definiert. Ohne sich moralisch zu kompromittieren, wollte die *mãe-de-santo* dennoch dieses ambiguo und kraftvolle Geistwesen in ihre spirituellen Arbeiten integrieren¹⁷⁶.

„O Zé Pelintra tinha cassino de jogo, então ele era da Paraíba, ele era filho de um africano Ambrósio e a mãe dele era descendente de índios e ele tinha cassino ... essas coisas ... então ele ajuda as pessoas no dinheiro ... “

(Der Zé Pelintra hatte ein Spielcasino, also er war aus Paraíba, er war der Sohn von einem Afrikaner Ambrósio und die Mutter von ihm war ein Nachkommen von einer Indianerin und er hatte ein Casino ... diese Sachen ... also hilft er den Leuten beim Geld ...) (MV3)

Da die Pretos Velhos alt und gebrechlich sind, standen kleine Holzbänke unter dem Altar für sie bereit, wenn sie sich in den Medien manifestierten, damit sie sich setzen konnten. Meist wurde ihnen ein Krückstock in die Hand gegeben und so gaben sie nach vorne gebeugt und etwas schwerhörig die Fragenden akustisch schwer verstehend und andächtig, gütig und mit relativ leiser Stimme Auskunft. Dabei rauchten sie manchmal eine Pfeife. In dieser ruhigen, ausgeglichenen Weise waren sie im Temperament das Gegenteil von den Caboclos, die während einer Sitzung vor ihnen gerufen wurden. So beruhigten sie ihre Besucher durch Gespräche vom Stress des Alltags in einer Großstadt und segneten sie. Meist verordneten sie neben den Kerzen für die Heiligen auch Bäder und Tees, die dem Besucher häufig gleich vom Balkon gebracht wurden, um sie Zuhause anzuwenden. Die Besucher regierten sehr gelassen und entspannt auf die Ankunft dieser Geister und fühlten sich sichtlich enthemmt, so dass sie über Familienangelegenheiten, Schulbesuch der Kinder und häusliche Aufgaben reden. Da Pai Salustiano der Preto Velho der *mãe-de-santo* war, war er der Chef in der Linie der Pretos Velhos in diesem *terreiro*. Seine Lebensgeschichte erzählte Dona Zilda folgendermaßen:

„O Pai Salustiano falou que era um preto velho, filho de africanos, mas que ele nasceu e foi criado ali em Minas Gerais numa cidade chamada Monte Verde e que lá ele plantava café e agora ele pediu que trouxesse uma terra de uma senzala – a senzala há muitos anos já acabou, né – então ele queria um pouco da terra da senzala para deixar aqui no terreiro como segurança dos pretos velhos.“

(Der Pai Salustiano hat gesagt, dass er ein Preto Velho war, Sohn eines Afrikaners, aber er ist in Minas Gerais in einer Stadt mit dem Namen Monte Verde [Grüner Berg] geboren und aufgewachsen und dass er dort Kaffee gepflanzt hat und nun bat er, dass ihm jemand Erde aus dieser Sklavenhütte bringen solle – diese Sklavenhütte existiert seit vielen Jahren nicht mehr – also wollte er ein wenig von der Erde der Sklavenhütte, um es hier im *terreiro* als Sicherheit für die Pretos Velhos aufzubewahren.) (MV3)

Diese Gabe bzw. Geschenk einer Besucherin an Pai Salustiano, die Erde, wurde als eine Sicherheit vor bösen Geistern im *terreiro* aufbewahrt. Die kleinen Steine, die in der Erde waren, wurden herausgenommen und in kleine weiße Baumwollbeutel (so genannte *patuás*) eingenäht. So wurden sie den Besuchern des *terreiro* übergeben, wenn sie vom Pai Salustiano ein *passé* empfangen, damit ihr Haus vor Gefahren geschützt sei. Auch wurden kleine, runde, dunkelbraune Muscheln an die Gläubigen gegen den bösen Blick, d.h. Neider, verteilt. Die Baianos verteilten ebenfalls *patuás*, jedoch mit kleinen, roten Samen mit dem Namen Ziegenauge (*olho de cabra*).

4.8.4 Die Baianas und Baianos

Die Geistergruppe der Baianas und Baianos (Bahianer) ist in der Ideologie der Umbanda-Elite und auch der akademischen Literatur eine Untergruppe der Pretos Velhos, die wegen ihrer großen Beliebtheit im *terreiro* von Dona Zilda jedoch als eigenständige Gruppe angesehen wurde und denen daher auch ein gesonderter Ritus gewidmet war. Sie bildete eine der drei Linien der „rechten Seite“ ihres *terreiro*.



Die Baiana Maria da Saia Rodada ist in der *mãe-pequena* Otilia manifestiert. In der Hand hält sie eine Keramikschüssel, gefüllt mit Kokosnusslikör.



Altarfiguren der Pretos Velhos und Baianos.



Die Baianos geben Ratschläge an die Besucher. Im Bild ist der Baiano João Baiano durch das Medium Ricardo zu sehen, die Baiana Maria da Saia Rodada (Maria mit dem rundschwingenden Rock) durch Otilia und Zé Baiano durch Carlinho verkörpert zu sehen.

Die Baianos sind erst später, als Dona Zilda schon *mãe-de-santo* in ihrem eigenen *terreiro* war, in das Glaubenssystem integriert worden. Dies lässt sich damit erklären, dass sich die Situation auf sozialer Ebene innerhalb Brasiliens seit den 1960er Jahren änderte. Die großen Dürrekatastrophen und semifeudalen Besitzverhältnisse aufgrund einer fehlenden Landreform bewirkten nicht nur eine Wanderbewegung von ländlichen Regionen in die Grosstädte, sondern auch eine Binnenmigration vom wirtschaftlich unterentwickelten Nordosten in den industrialisierten Südosten des Landes. Ich habe mich bei dem statistischen Amt in São Paulo *SEADE (Fundação Sistema Estadual de Análise de Dados)* darum bemüht, Daten oder eine übersichtliche Graphik über diese Wanderbewegung vom Nordosten in den Südosten des Landes zu erhalten. Mir wurde jedoch von Magali Valente die Auskunft gegeben, dass für den Zeitraum von 1950/1960 keinerlei Daten über solch eine Thematik erstellt wurden und der Nordosten gar nicht in ihren Statistiken erfasst werde. Diese Fragen sind erst seit den 1970er Jahren thematisiert worden. Die Gesänge der untersuchten Umbanda illustrieren diese innerbrasilianische Migrationsbewegung auf der Suche nach Arbeit und einem würdevollen Leben auf anschauliche Art und Weise:

„Na Bahia tem, eu vou mandar buscar;
Um povo baiano, oi chulijsa^{xxxii}, para trabalhar“
(In Bahia gibt es [sie], ich werde nach ihnen suchen lassen;
ein bahianisches Volk, um [hier] zu arbeiten.) (G)

Und später, als folgerichtige Antwort der Arroganz des weißen Mannes in Anbetracht der körperlich arbeitenden, meist schwarzen Bevölkerung darauf:

„Olha, preto está trabalhando;
Olha, branco não está olhando“
(Sieh' nur, der Schwarze arbeitet;
Sieh nur, der Weiße guckt nicht hin.) (G)

xxxii „Oi chulijsa“ ist ein eingeschobenes Wort, um den Text des Liedes aufzulockern.

Die Mehrheit der urbanen Peripherien des Südostens, die *favelas*, sind heutzutage sozial durch Migranten aus den nordöstlichen Bundesstaaten Bahia, Sergipe, Pernambuco, Ceará, Paraíba oder Alagoas vorheriger Jahrzehnte geprägt. Die Gläubigen des besuchten *terreiro* interpretierten Bahia daher negativ und evolutionistisch, d.h. als kulturell „unterentwickelt“, indem sie diese soziale Gruppe der „Schwarzen aus dem Hinterland“ im sozialen Kontext auf verächtliche Art und Weise ausgrenzten. In dieser Weltsicht wurden durch exzessive wörtliche Wiederholungen Schwarze aus Bahia niedrig klassifiziert, als dreckig und faul. Dabei wurden *nordestinos* und Schwarze geradezu als Äquivalente angesehen, obwohl viele schwarze Menschen in São Paulo lebten und leben. *Nordestinos* ist eine meist pejorative, soziale und keine lediglich geographische Bezeichnung für Menschen unterschiedlicher lokaler Herkunft, die meist eine rassistische Konnotation beinhaltet¹⁷⁷. Bahia wurde als Ort der ständigen Feste definiert, wo das abstrakte und simplifizierte Böse, Lüge und Betrug, praktiziert wird im Gegensatz zum fleißigen, arbeitsamen São Paulo. Es handelt sich dabei nicht um „das Böse“ als statischer Einheit, sondern um das Böse, was ausgeführt wird.

Sobald sich die Baianos in den einzelnen Medien verkörperten, änderte sich die sonst manchmal andächtige und ernste Atmosphäre immer in ihr Gegenteil: die Baianos begannen spontan, um sich selbst kreisend zu tanzen und zu lachen. Zuckerrohrschnaps verlangend fingen sie sofort lautstark an, über den neuesten Klatsch zu reden. Sie sprachen in einer altmodischen Art und Weise aus der Kolonialzeit; anstelle von *você vai* (du gehst) sagten sie beispielsweise *tu vas*. Sogar im Angesicht des durch den Begriff Quimbanda abstrakt definierten „Bösen“ tanzten sie, um es bezwingen zu können, wie ein Text der Gesänge verdeutlicht.

„Eu quero ver os bairros de Aruanda sapateando na Umbanda pra Quimbanda nao vencer.“ (Ich möchte die Bahianer aus Aruanda [dem Jenseits] sehen, steppend in der Umbanda, damit die Quimbanda nicht siegt.) (G)

Aruanda ist laut Dona Zilda der Himmel, der Wohnsitz von Oxalá. Es handelt sich hierbei jedoch nicht um ein Wort yorubanischen (dem Oxalá zugehört), sondern bantischen Ursprungs und bezeichnet den mythischen Wohnsitz der umbandistischen Geister. Es wird vom Wort

Luanda abgeleitet und bezeichnet die kollektive Erinnerung der Herkunft São Paulos von der angolanischen Hauptstadt, die eine der Ausfuhrhäfen der importierten Sklaven war. Später erfuhr dieses Wort einen Bedeutungswandel: Es wurde zu einem distanzierten und utopischen Ort der verlorenen Freiheit, der ganz Afrika umfasste¹⁷⁸.

In den umbandistischen Gesängen der Baianos wird dieser Fest- und Tanzcharakter folgendermaßen akzentuiert:

„Se ele é baiano, agora que eu quero ver – dançar candira no azeite de dendê.“

(Wenn er Bahianer ist, so möchte ich^{xxxiii} ihn jetzt Candira^{xxxiv} in Palmöl^{xxxv} tanzen sehen.) (G)

Auf diese soziale Ablehnung reagierte die Umbanda religiös. Sie gliederte auf mythischer Ebene diejenigen als eigenständige Gruppe von Geistwesen in ihr Glaubenssystem ein, die sozial marginalisiert bzw. abschätzig von der ansässigen Bevölkerung ausgeschlossen werden. Der soziale Konflikt, die Ausgrenzung dieser neuen ethnischen Gruppe der Bahianer in São Paulo, wurde auf symbolischer Ebene durch ihre Integration und Aufwertung gelöst. Es handelt sich also um eine Umwertung der sozialen Begebenheiten im religiösen Kontext: Das Andere der eigenen Gesellschaft – d.h. die Fremden, Konfliktreichen und gleichzeitig Bereichernden – werden auf religiöser und metaphorischer Ebene integriert. Sie drücken damit den Ideal- bzw. Wunschzustand der brasilianischen Gesellschaft des Südostens aus. So gibt es bezeichnenderweise keine Geister, die ursprünglich aus São Paulo oder dem Südosten des Landes stammen, sondern lediglich welche aus dem abfällig betrachteten Nordosten.

In diesem *terreiro* wurde Bahia als afrikanischer Bundesstaat in Brasilien definiert. Dies zeigt sich explizit in den Gesängen, um die Baianos zu rufen:

xxxiii Laut Dona Zilda bezieht sich dieses „Ich“ auf den Chef der Baianos des jeweiligen *terreiro*, in diesem Fall spricht bzw. singt also Severino.

xxxiv Candira ist ein Volkstanz aus dem Nordosten Brasiliens.

xxxv Palmöl ist ein Nahrungselement, das vor allem für afrobahianische Gerichte wie Moqueca und Acarajé verwendet wird.

„Bahia, o África! Vem cá nos ajudar. Força bahiana, força africana.

Força divina, vem cá, vem cá!“

(Bahia, oh Afrika! Komm‘ her, uns zu helfen. Kraft aus Bahia, afrikanische Kraft.

Heilige Kraft, komm zu uns, komm zu uns!) (G)

So ist auch interessant zu beobachten, dass Aspekte der Umbanda niemals mit afrikanischen Vorbildern verglichen wurden, wie ich es in Salvador da Bahia beim *povo-de-santo* (den Gläubigen) des Candomblé und vor allem im Yorùbákursus der UFBA erfuhr. Auch beim Abschied der Baianos aus dem *terreiro*, welcher durch Gesänge eingeleitet wurde, wurde ihre Herkunft unterstrichen:

„Adeus, minha pomba; Adeus, minha gira.

A tua terra é muito longe, seu congá é na Bahia.“

(Tschüß meine Kreide; Tschüß meine Runde.

Dein Land liegt sehr weit weg, dein Altar ist in Bahia.) (G)

Besonders Bahia wird in São Paulo pejorativ wahrgenommen, so wie es in Rio de Janeiro auf den nordöstlich gelegenen Bundesstaat Paraíba projiziert wird. Alle *nordestinos*, unabhängig von ihrer eigentlichen Herkunft, wurden im untersuchten *terreiro* stereotyp als Baianos bezeichnet. Das war bei Personen wie bei Geistern gleichermaßen zu beobachten. Die Baianos sind ein typisches Phänomen der Umbanda aus São Paulo. Andere Städte, so z.B. die Nachbarstadt Rio de Janeiro, kennt diese Geister nicht¹⁷⁹.

„Os baianos, que vem aqui no terreiro, não são todos baianos. A gente canta o ponto dos baianos, mas – inclusive o Severino é alagoano, Zé Pilintra é paraibano – mas chama tudo de baiano. [...] Mesmo na Bahia tem lugares, que fazem coisas erradas também, tem terreiros, que fazem coisas erradas. Aqui em São Paulo todos os nordestinos são chamados de baianos.“

(Die Baianos, die hier ins *terreiro* kommen, sind nicht alle Baianos. Wir singen den *ponto* der Baianos, aber – übrigens ist Severino Alagoaner, Zé Pelintra ist Paraíbaer – aber alle werden Baianos genannt. [...] Sogar in Bahia gibt es Orte, wo Dinge falsch gemacht werden, es gibt *terreiros*, die Dinge falsch machen. Hier in São Paulo werden alle *nordestinos* Baianos genannt.) (MV1)

Die Baianos beraten über Arbeitslosigkeit, Streit oder Eifersucht in der Partnerschaft bzw. der Familie, über Liebschaften, drogensüchtige Kinder, eben „*coisas da vida que a gente gosta de falar*“ (*Dinge des Lebens, über die Leute gerne reden.*) (Sara, TB 14.5.1997: 234).

„Dona Zilda übrigens auch. Demnächst kenne ich die gesamte Nachbarschaft in ihren geheimsten Wünschen, vor allen Dingen auch, wer im Quimbanda, der bösen Gegensatzreligion, sein Unwesen treibt und der im terreiro von Dona Zilda von den Caboclos und Preto Velhos ertappt und der Wahrheit überführt wird, wenn er es denn wagt, in ihrem terreiro aufzutauchen.“

(TB 16.4.199: 22f.)

Um den Menschen *passes* (positive Energien) zu übermitteln, nahmen sie ihre dunkelbraunen Muschelketten, um sie über die Rücken der Besucher zu streichen und manchmal über ihren Köpfen in der Luft drehen zu lassen. Im Namen Oxalás segneten sie mit kreuzweisen Handbewegungen spontan und gut gelaunt das Foto eines Ex-Freundes, damit er zu seiner traurigen Freundin zurückkommen solle. Dennoch ist diese Ausgelassenheit der Geister nicht wie die von Menschen, da die Freude eher Mittel zum Zweck wird, um die anwesenden Besucher aufzuheitern und leichter über sich selbst reden zu lassen. Nach den Ergebnissen der Fragebögen waren die Baianos die beliebtesten Figuren des umbandistischen Pantheons, da sie besonders effektiv arbeiten.

„[...] o caboclo só faz cura e benze, preto velho faz cura também, mas também resolve alguns problemas das pessoas ... as pessoas que pedem, que está confusão na casa, essas coisas eles resolvem ... e baiano mais ainda, né, que baiano, eles fazem os pontos prá ajuda, prá pessoas arranja emprego, prá união de casal, que está brigando ... essas coisas de família ... – de irmãos, os baianos é que fazem essas coisas ... preto velho não, preto velho, ele benze as pessoas e também resolve alguns problemas. Tem baianos que são mais fortes, são procurados mais, porque consegue mais. Cada um trabalha de um jeito ... [...]

(der Caboclo heilt und segnet nur, Preto Velho führt auch Heilungen durch, aber löst auch einige persönliche Probleme ... die Leute, die fragen, dass da ein Durcheinander im Haus ist, diese Sachen lösen sie ... und der Baiano mehr noch, nicht wahr, denn der

Baiano, sie machen die *pontos*, um zu helfen, dass die Leute eine Stelle bekommen, für die Vereinigung eines Paares, die sich streiten ... diese familiären Dinge – zwischen Geschwistern ... Preto Velho macht das nicht, Preto Velho, er segnet und löst auch einige Probleme. [...] Es gibt Baianos, die stärker sind, es sind diejenigen, die mehr aufgesucht werden, weil sie mehr Dinge erreichen. [...] Jeder arbeitet nach seiner Art und Weise. [...]) (MV1)

Nogueira Negrão¹⁸⁰ fundiert diese Tendenz der Vorliebe statistisch: die Baianos sind nach den beiden traditionellen umbandistischen Geistergruppen der Caboclos und der Pretos Velhos die drittbeliebteste Gruppe an Geistern, obwohl sie eine sehr junge Gruppe sind.

Da der Baiano der *mãe-de-santo* die wichtigste Position an Prestige einnahm, war die Verkörperung des Baiano Severino von außerordentlicher Bedeutung. Daher konnte am Ende der Sitzungen alleine mit ihm geredet werden. Kleine rechteckige Stücke Holz, die nummeriert waren, wurden dafür unter den Besuchern verteilt, damit sich eine geordnete Warteschleife bilden konnte. Einzeln traten die Fragenden dann der Nummerierung entsprechend in die kleine Küche, wo Severino mit einem typischen, ledernden Viehirten-Hut aus dem Nordosten Brasiliens wartete und sich ihre intimen Fragen anhörte und kommentierte.



Der Baiano Severino gibt durch das Medium Dona Zilda Sprechstunden in der Küche.

Ihm war im Gegensatz zu den anderen Geistern, die als Gruppe besungen wurden, ein persönlicher Gesang gewidmet:

„Trabalho bom como do Severino não há.

Quem não pode com a mandinga^{xxxvi} não carrega patua.“

(Eine gute Arbeit wie die von Severino gibt es nicht noch einmal.

Wer die Zauberei nicht bezwingen kann, trägt keinen Schutz.) (G)

Als Antwort auf die intellektualisierten Candomblé-Leiter, die Dona Zilda in ihrem Leben kennengelernt hatte, bevorzugte sie folgende Stelle des Liedes an Severino, die den von ihr so benannten „Besserwissern“ eine Lektion erteilt:

„Você diz que sabe, sabe; tem outros que sabem mais.

Severino quebra o ponto no laço que você faz.

Você diz que é *pai-de-santo* – de que linha você é?

É linha de novelou, linha de carretel.“

(Du sagst, dass du weißt, weißt;

aber es gibt andere, die wissen mehr.

Severino bricht den *ponto* der Schleife, die du machst.

Du sagst, dass du ein *pai-de-santo* bist, aber aus welcher Linie kommst du?

Es ist die Linie der Wolle, Linie der Spule.) (G)

Diese Linien der „Wolle“ und der „Spule“ sind erfundene Ausdrücke vom Baiano Severino, um andere *mães*- und *pais-de-santo* in ihrer Position herabzuwürdigen und seine Gegner oder Neider zu verspotten. Severino ist den Baianos zugeordnet, obwohl er in Wirklichkeit ein *pião* (Viehhirt) aus Alagoas im irdischen Leben gewesen ist. Seine Legende erzählte Dona Zilda folgendermaßen:

„O Severino, ele contou a estória assim: que ele trabalhava com o pai ... foi ele que contou a estória ... ele morava no mato mesmo, ele morava naquele mato com o pai ... e plantava as coisas e depois iam vender numa cidade próxima ... Depois a mãe dele morreu. O pai casou-se novamente ... então a madastra não combinava com ele. Então

xxxvi mandinga (quicongo: ndinga): Zauberei

ele achou que ele estava atrapalhando o casal e ele saiu de casa... para não atrapalhar ele saiu. Assim ele contou – andou pelo mato, andou, andou; depois ele encontrou um alambique e ficou lá e bebeu muito ... muita pinga daquela que tinha lá no alambique e foi andando pelo mato, aí ele encontrou uma cabana abandonada e entrou nesta cabana; mas como ele tinha bebido muito, estava bebado, não estava vendo o que estava fazendo, dormiu com o cigarro aceso e pegou fogo na cabana e ele morreu ... “ (Der Severino, er erzählte seine Geschichte so: dass er mit seinem Vater arbeitete ... es war er selbst, der diese Geschichte erzählt hat ... er wohnte im Tropenwald, er wohnte mit seinem Vater im Tropenwald ... und pflanzte die Dinge und verkaufte sie dann in einer nahen Stadt ... Später starb die Mutter. Der Vater verheiratete sich erneut ... also die Schwiegermutter passte nicht zu ihm. Also dachte er sich, dass er das Paar störte und verließ sie. So hat er es erzählt – er lief durch den Wald, er lief und lief; später traf er auf eine Schnapsbrennerei und blieb dort und trank sehr viel ... viel Zuckerrohr-schnaps von dort, den es dort in der Schnapsbrennerei gab und lief weiter im Wald herum, da traf er auf eine verlassene Hütte und ging hinein in diese Hütte; da er jedoch viel getrunken hatte, betrunken war, sah er nicht, was er tat, schlief mit einer brennenden Zigarette ein und wurde vom Feuer in der Hütte genommen und er starb ...) (MV3)

Diese schrecklichen Tode der Geister, einstiger Menschen auf der Erde, können später nur durch Buße bzw. Nächstenliebe und Hilfe der Geister für andere Menschen wiedergutmacht werden. In diesem Aspekt erinnern diese Lebensgeschichten stark an die katholische Moral ihrer Heiligen, die als Märtyrer starben.

4.9 Die indigenen Geister: Die Caboclas und Caboclos

In der umbandistischen Ideologie werden die weiblichen Caboclas und die männlichen Caboclos, Geister von Indigenen, als Wesen der Natur definiert, so dass sie wie die Orixás im Candomblé mit verschiedenen Bereichen der Natur identifiziert werden wie Wasserfälle (Oxum), der Tropenwald (Oxóssi), der Steinbruch (Xangô) etc., unter deren Schutz sie stehen und deren Naturbereiche sie entsprechend symbolisch übernehmen. Im *terreiro* von Dona Zilda wurde vor allem die *Linie des Steines* (*linha da pedra*) bzw. die unter dem Schutz Xangôs stehende, zitiert,



Gespräche der Caboclos mit den Besuchern. Links hat eine Frau ein Foto von einer Verwandten mitgebracht und fragt den Caboclo Tupinambá, der in dem Medium Ricardo inkorporiert ist, um Rat. Rechts begrüßt die Cabocla Jara einen der regelmäßigen Besucher des *terreiro*, Octávio.

da er der Persönlichkeitsgott der *mãe-de-santo* war. Sie orientierte durch ihre Initiation in den Candomblé als Schöpferin ihres eigenen religiösen Universums Einzelheiten des umbandistischen Kultes an ihrem Orixá. Diesem als zusammengefasste Gruppe übergeordnet befanden sich die Caboclos unter dem Schutz des Orixá Oxóssi.

„Os caboclos são da linha de Oxóssi. Eles não são orixás, mas eles são considerados na linha de orixá. [...] Todos os caboclos, que são da linha de Xangô tem um nome de pedra, porque Xangô é da pedreira: então Laje Grande, Pedra Branca, Pedra Roxa ... [...] caboclo é só para dar o passe, mas pessoas tirar o que tá ruim de perto da pessoa – para dar uma luz para as pessoas ficarem assim tudo iluminada.“ (Die Caboclos sind aus der Linie von Oxóssi. Sie selbst sind keine Orixás, doch werden begriffen als der Linie vom Orixá zugehörig. [...] Alle Caboclos, die aus der Linie Xangôs sind, haben einen Namen mit Stein, weil Xangô vom Steinbruch ist: also Lage Grande (Großer Stein), Pedra Branca (Weißer Stein), Pedra Roxa (Roter Stein) ...) (MV1)

Jede Naturgewalt hat in diesem Weltkonzept seinen eigenen Geist mit eigenem Namen, Fähigkeiten und Wirkungen auf die Menschen. Diese Alternativen spiegeln die vieldeutigen Eigenschaften der Umwelt selbst wieder, in der das Wetter durch seine vielen Ausdrücke wie Regen, Wind, Blitz und Donner erhalten oder zerstören kann. Symbolisch bringen die Caboclos durch ihren gellenden Ruf diese Natur zurück, die die Menschen vom Land hinter sich gelassen haben. Heute wohnen aufgrund einer zunehmenden Landflucht in Brasilien zwei Drittel der Bevölkerung in den Städten, besonders – etwa zu 50 % – in den Ballungszentren des Südostens¹⁸¹.

„São espíritos da linha das matas, conhecem ervas. Se a pessoa tem algum problema, ele [o caboclo] fala: „Toma este chá, faça esse banho.“ São índios que já faleceram há muito tempo, chefes de tribos ... que viram espíritos de luz que voltam à terra para fazer o bem e ajudar o próximo.“ (Es sind Geister der Linie der Wälder, kennen die Kräuter. Wenn jemand ein Problem hat, dann sagt der Caboclo: „Trink diesen Tee, nimm dieses Bad.“ Es sind schon seit langem verstorbene Indianer, Anführer von Stämmen ... die zu Geistern des Lichtes geworden sind und zur Erde zurückkehren, um das Gute zu tun und dem Nächsten zu helfen.) (MV2)

Die Bemerkung, dass es sich um Indianergeister handelt, ist von großem Interesse, da das Wort Caboclo im Brasilianischen gewöhnlich Mestizen zwischen der indigenen Bevölkerung Brasiliens und weißen Europäern bezeichnet; meint aber im religiösen Kontext die Geister von Indianern vor der Ankunft der europäischen Invasoren. Es handelt sich um das romantisierte Bild von „dem Indianer“, der in seinem „ursprünglichen“ Wesen stereotyp als „edler Wilde“ (in Anlehnung an den französischen Philosophen Jean-Jacques Rousseau und den brasilianischen Schriftsteller José de Alencar) rein und unbezähmbar definiert wird, da sie wild und in diesem Sinne naturnahe sind. Auch werden sie auf evolutionistische Art und Weise in die Vergangenheit zurückversetzt, um diesem Bild der angenommenen „Rückständigkeit“ zu entsprechen. In ihrer irdischen Vergangenheit liefen sie nackt (und ohne katholische Scham) durch den Tropenwald. Durch ihre Unwissenheit sind sie der Sünde entledigt und können in der Hierarchie des Pantheons neben den katholischen Abbildern bzw. den durch sie synkretisierten yorubanischen

Orixás stehen. Die zeitgenössische indigene Bevölkerung Brasiliens wird durch die Umbanda nicht wahrgenommen.

Einige Gruppen sind mit Namen aus der indigenen Sprache Tupi benannt, wie etwa Caboclo Ubirajara, Cabocla Jupira oder Caboclo Tupinambá. Andere werden durch ein Emblem bezeichnet: Caboclo Pena Verde (Grüne Feder), Cabocla Sete Flechas (Sieben Pfeile), Caboclo Cobra Coral (Korallenfarbene Schlange).

Sie sind einer statistischen Studie von Nogueira Negrão¹⁸² gemäß nicht nur die Gruppe mit den zahlreichsten Geistern von allen Umbandalinien, sondern auch die häufigste Geistergruppe der Umbanda, die im Namen von *tendas* in Erscheinung treten. Da der Caboclo der Chef aller spirituellen Wesen in der umbandistischen Religionsausführung ist, wurden vor allem in dieser Gruppe die Verbindungen bzw. indirekten Entsprechungen mit dem Candomblé eingelöst. So trug Dona Zilda während der Sprechstunde der Caboclos die rot-weißen Ketten Xangôs mit den sieben Perlensträngen, die sie aus dem Candomblé hatte, während die anderen Medien Glasperlketten aus grünen und blauen Perlen trugen. Bezeichnenderweise waren diese Perlen nicht braun, da das Braun die Farbe Xangôs in der Umbanda ist. Für die *mãe-de-santo* war dieser Bruch mit der Tradition einer der wesentlichen Gründe, wieso sie ihr *terreiro* ein Umbandomblé nannte und keine gängige Umbanda.

Wenn ein Caboclo im *terreiro* „ankam“ (*chegou no terreiro*), schrie er laut auf, schlug sich mit geballten Fäusten auf die Brust und gebärdete sich teils ungestüm, warf sich stolz in die Brust und wollte anerkennend beachtet werden. Sie verbeugten sich vor der Tür (da sie dahinter die Natur vermuteten) und der Trommel (da sie heilig ist). Pena Branca, der Caboclo vom Medium Elcio, arbeitete mit zwei bunten Federn in der Hand und rief immer laut „Häsch!“. Dies wurde als Zeichen seines Willens zur Unabhängigkeit gedeutet und der Unmöglichkeit, ihn wie einst die Schwarzafrikaner zu versklaven. Schon in der Mitte des 19. Jahrhunderts wurde der Indianer stereotypisiert und als symbolische Identifikationsfigur für ein neues Nationalbewusstsein eingesetzt; die Umbanda übernahm dieses Bild des freien „Indianers“. Diese Figur eignet sich für eine Fremdbestimmung, weil die Mehrzahl an brasilianischen indigenen Völkern durch Genozid von den portugiesischen Kolonisatoren



Ein neu eingetroffener Caboclo begrüßt die anderen Caboclos auf seine stürmische Art und Weise. Im Bild ist der Caboclo Pena Branca im Medium Elcio inkorporiert zu sehen.

dezimiert wurde und daher als Bild „von etwas“ fungieren kann¹⁸³. Meistens sind sie ernst und konzentriert. Im Gegensatz zum Beispiel zu den Baianos sind sie geradeheraus und sehr ehrlich, ohne dabei jemals Späße zu machen oder etwas zu verheimlichen. Wenn sie jemanden als unmoralisch empfinden (d.h. wenn jemand z.B. seinen Ehepartner betrügt oder schlägt), können sie auf sehr bestimmte Art und Weise verärgert reagieren und sich weigern, überhaupt noch mit dem Besucher zu reden. Das empfinden die Gläubigen als ehrfurchtsvoll, aber nicht unbedingt als sympathisch. Das hat zur Folge, dass es bei dem Erscheinen der Caboclos im *terreiro* immer ausgesprochen ruhig war. Meist unterstützten sie die Hilfesuchenden zu mehr Entschlossenheit und Selbstbewusstsein in ihrem Tun.

„Os caboclos são um povo muito, né, bravo. Quando’ tiveram na terra, andavam pelo mato e tinha muitos perigos lá no mato; assim, como entidades eles também não são de esconder, não tem medo de falar mesmo tudo pra pessoa, fala tudo muito

sinceramente. E a gente respeita por isso.“ (Die Caboclos sind ein sehr tapferes Volk, nicht wahr. Als sie auf der Erde waren, sind sie durch den Tropenwald gelaufen und dort im Wald gab es viele Gefahren; also, als [spirituelle] Wesen verbergen sie auch nichts, sie haben keine Angst davor, der Person [dem Besucher einer Sitzung] wirklich alles zu sagen, sie sagen alles sehr ehrlich. Und wir respektieren sie dafür.) (MV1)

Jede Cabocla bzw. Caboclo zeichnete sofort nach der Manifestation in einem Medium seinen *ponto riscado* auf den Boden. Sie rauchten Zigarre und redeten zwischendurch stoßweise und schwer verständlich in einer Mischung aus Brasilianisch und Tupi-Guarani. Meist musste ein *cambono* das Gespräch übersetzen.

Ihre hauptsächliche Arbeit lag darin, so genannte *passes* zu geben. *Passes* sind rituelle Handlungen der positiven Energieübertragung, die inkorporierte Medien ausführen, indem sie mit den Handinnenflächen am Körper des Besuchers entlangfahren. Damit nehmen sie die böserartigen Energien oder sogar „angelehnte“ Geister weg. Dabei berühren sie die Person nicht wirklich, sondern tasten mit geschlossenen Augen lediglich die Konturen des Gläubigen ab, klopfen auf die Schultern und murmeln unverständlich vor sich hin. Dabei bliesen die Caboclos Rauch in die Luft und zeichneten mit den Fingerspitzen kleine Zeichen auf die Stirn. Manchmal wurde auch ein Palmenblatt dafür verwendet, welches als Symbol des Wissens um die Kräuter der Caboclos steht. Bei diesem Anlass wurden dem Besucher auch die so genannten Puder der Orixás auf die Innenflächen der Handgelenke gestrichen, die aus einer Mischung aus zerriebener farbiger Kreide (*pemba*) mit Muskatnuss bestanden. Abhängig vom Persönlichkeitsgott der jeweiligen Person wählte Lage Grande das jeweilig gefärbte Puder aus. Jedoch gab es nur vier Farben, so dass häufig frei interpretiert werden musste, welchem der vier Orixás die Person am nächsten stand. Es gab Weiß für Oxalá, Rot für Xangô, Grün für Oxóssi und Lila für Nanã. Oxóssi ist ein ziemlich seltener Orixá im Candomblé, da jedoch die Caboclos in der Umbanda unter seinem Schutz stehen, ist er in diesem Kontext von großer Bedeutung. Auch Nanã ist ein seltener Orixá des Candomblé, wurde von Dona Zilda jedoch wegen ihrer eigenen *adjuntó* ausgewählt. Meist sollte nach dieser Prozedur eine Kerze angezündet werden.

Die Caboclos nahmen niemals materielle Geschenke an, lediglich kleine Aufmerksamkeiten wie eine Zigarre, die im Kult geraucht wurde.

Die Medien arbeiteten mit mehreren Caboclos, nur die *mãe-de-santo* war auf einen einzigen, dem Caboclo Lage Grande (Großer Stein) aus der Linie Xangôs, fixiert. Als ihr persönlicher Caboclo war er der Chef der Caboclos dieses *terreiro*. Als Indianergeist ist er in den Wäldern unter Bäumen geboren worden. Die Gesänge der Umbanda von Dona Zilda beschreiben dies auf folgende Art und Weise:

„Nasceu nas matas e das matas não tem medo. Nasceu nas matas debaixo do arvoredo. Seu Lage Grande que é filho da luz do dia nasceu nas matas, estrela d'alva e sua guia. E na Aruanda de Pai Oxalá clareia com a luz nossa congá.“

(Er ist in den Wäldern geboren und hat vor den Wäldern keine Angst. Er ist in den Wäldern unter den Bäumen geboren. Sein Lage Grande, der Sohn des Tageslichtes ist, ist in den Wäldern geboren, unter dem Morgenstern und seinem Geist. Und im Aruanda von Vater Oxalá lässt er mit dem Licht unser *terreiro* erstrahlen.) (G)

Sein kabbalistisches Zeichen ist auf die Hemdtaschen der Medien in rotem Garn gestickt. Die Lebensgeschichte Lage Grandes erzählte mir Dona Zilda folgendermaßen:

„O que o Laje Grande contou, quando ele veio aí, que ele contou para as pessoas que estavam aí, que ele era o cacique de uma tribo e que a tribo dele adorava o sol. [...] Eles fizeram um sol e puseram assim em cima de uma montanha aquele sol. [...] Aquele sol eles fizeram de ouro para brilhar, porque tinha muito ouro naquele tempo. [...] Então ele falava se aparese uma sombra assim dentro de um lago do sol significava, que ia ter bastante colheita, se aparese do outro lado era castigo. [...] Tinha os que ficavam em roda tomando conta do sol, então aqueles lá, eles tomavam conta para não ser roubado por outra tribo, porque eles calculavam, que se roubassem aquele sol era assim desastre para tribo, [...] por exemplo tinha uma doença, que matasse todos, qualquer coisa, um castigo – entende? Então eles falavam, que aqueles lá eram os guardiões do sol. Os guardiões, que eram dele, eles tem um sol assim na mão ... [...] Laje Grande é um caboclo que ele ajuda pessoas que trabalham com letras, que escrevem que nem você assim ... então pede para ele ajudar. Então, aqui no terreiro vem professor, vem engenheiro, traz o sol desenhado no papel, o caboclo benze e guardam dentro dos livros deles, dos pertences para ajudar eles, porque eles acham,

que ajuda mesmo. [...] Quando você desenha o sol, pelas coisas que você desenha, ele já vê se você está ruim no estudo ou se você está bem – ele conhece – então é isso aí, que ele falou, né?”

(Was der Lage Grande mir erzählt hat, als er hier gewesen ist, was er den Leuten erzählt hat, die hier gewesen sind, war dass er ein Häuptling eines Stammes war und dass dieser Stamm die Sonne anbetete. [...] Sie machten eine Sonne und stellten diese Sonne auf einen Berg. [...] Diese Sonne machten sie aus Gold, damit sie glänze, denn zu dieser Zeit gab es viel Gold. [...] Also sagte er, wenn ein Schatten so in einem See der Sonne erschien, bedeutete das, dass es ganz viel Ernte geben werde, wenn es auf der anderen Seite erschiene, war es Strafe. [...] Es gab diejenigen, die rund um die Sonne bleiben, um auf sie aufzupassen, also diese da, die passten auf, dass sie nicht von einem anderen Stamm geraubt werde, weil sie kalkultierten, dass es vernichtend für den Stamm sein würde, wenn die Sonne geraubt werden würde, [...] zum Beispiel gab es eine Krankheit, die alle töten würde, irgendetwas, eine Strafe – verstehst du? Also sagten sie, dass diese dort die Beschützer der Sonne waren. Seine Beschützer haben eine Sonne so in der Hand ... [...] Lage Grande ist ein Caboclo, der den Menschen hilft, die mit Schrift arbeiten, die schreiben, so wie du... also bitte ihn, dir zu helfen. Also, hier ins *terreiro* kommen Lehrer, kommen Ingenieure, bringen eine gemalte Sonne auf Papier mit, der Caboclo segnet sie und sie bewahren sie in ihren Büchern auf, in ihren Besitztümern, damit sie ihnen hilft, weil sie glauben, dass es wirklich hilft. (...) Wenn du eine Sonne zeichnest, durch die Dinge, die du zeichnest, sieht er schon, ob du schlecht oder gut in Studien bist – er weiß das – also das ist es, was er erzählte, weißt du?) (MV3)

Alle Caboclos, die in der Umbanda arbeiten, waren wie Lage Grande als Anführer ihres Volkes bzw. ihres Dorfes bekannt. Dieser Umstand unterstrich ihre bestimmte und befehlende Art und Weise als Geister¹⁸⁴.

4.9.1 Krankheitsbild und Heilzeremonien

Krankheit bzw. psychologische oder psychosomatische Probleme sind einige der wesentlichen Faktoren, weshalb Gläubige Hilfe in verschiedenartigen afroindianischen Religionen suchen und sie nach einem Gesundungsprozess dadurch zu Eingeweihten eben dieser Religionen werden. Diese Krisen eines Menschen werden von der Umbanda nicht als Stigma oder Problem angesehen, sondern als Fähigkeit, aufgrund ihrer Sensibilität mehr wahrzunehmen als andere Menschen.

Die Zeitung *Umbanda Hoje* legt dies folgenderweise dar:

„Medien, dessen mediumistische Offenbarung einst als verrückt galt, verlassen die Sanatorien und bewiesen ihre außergewöhnlichen Eigenschaften.“¹⁸⁵

Da es im Weltbild der Umbanda keine Trennung von Körper und Seele gibt, d.h. sich beide unabdingbar gegenseitig beeinflussen, wird Krankheit entweder durch eine unmoralische Lebensführung bzw. der Vernachlässigung religiöser Pflichten selbstverursacht interpretiert oder als von den Seelen Verstorbener, also Geistern, auferlegt. Religiös wird gedeutet, dass die verschiedenen transzendentalen Wesen die Initiation dieses Menschen gefordert haben. Im Kardezismus werden alle Leiden auf das Wirken von Geistwesen aus dem Jenseits zurückgeführt, die aus Boshaftigkeit oder Verzweiflung in den Menschen suizidale Tendenzen, das Bedürfnis zu Promiskuität und Alkohol wecken. Im Gegensatz zum Exorzismus in der katholischen Kirche besteht die Therapie darin, die bössartige Wesenheit durch ihre Benennung zu identifizieren und durch langwierige Gesprächstherapie zur Einsicht ihres falschen Seins und zum Verlassen des menschlichen Körpers zu bewegen. Auch in der Umbanda gibt es keinen Zufall, jede Krankheit hat eine bestimmte Ursache. Der Heilungsprozess besteht darin, die verschlossenen bzw. versperren Wege (*caminhos fechados*) des Opfers wieder zu öffnen, indem die eigenen Geister entwickelt werden und sich das Medium später selbst heilen kann.

Die Caboclos sind die Ärzte der Umbanda. Jeden Sonntag trafen sich die *mãe-de-santo*, die *mãe-pequena* und die Trommlerin ganztätig im *terreiro* zur so genannten Arbeit des Heilens (*trabalho de cura*)¹⁸⁶, um eine alternative und stark symbolisierte Form der Heilung für die Gläubigen zu verwirklichen. Da die Caboclos die lokale Medizin und daher auch die Kräuter des Waldes kennen, sind sie als Heiler bekannt. Der Ablauf dieser wöchentlichen Zeremonie bestand darin, dass zuerst Kerzen vor den Caboclofiguren im Altar angezündet wurden und der Caboclo Lage Grande gerufen wurde. Die *mãe-de-santo* stellte sich vor dem Altar und wurde sehr schnell und fast unmerklich durch Lage Grande inkorporiert. Er drehte sich vom Altar weg, setzte sich mit der Hilfe der *mãe-pequena* Otília auf einen Holzschemel und zeichnete mit



Der Caboclo Lage Grande ist im Körper von Dona Zilda „angekommen“ und führt die Heilungszeremonien durch.

weißer Kreide, die er verlangte, seine in einem Kreis angelegte kabbalistische Zeichnung auf den Boden. Es handelte sich dabei um eine simplifizierte Abwandlung des *ponto*, der auf die Hemdbrusttaschen aller Medien dieses *terreiro* gestickt wurde: eine in einem Kreis angelegte Doppelaxt wurde mit zwei Pfeilen gekreuzt. Dann rauchte er genüsslich eine Zigarre und die *mãe-pequena* erläuterte ihm in kurzen Worten, weshalb er diesmal gerufen wurde:

„Hoje vamos fazer uma cura para uma pessoa que precisa.“
(Heute werden wir eine Heilung für eine Person durchführen, die Hilfe braucht.)

(Otília, TB 20.4.1997: 40)

Dann wurden weiße Filzpuppen, die Vodúns, jeweils einzeln auf kleine gelbe oder weiße Plastiktablets verteilt, damit sie magisch beeinflusst werden konnten und dadurch kranke Menschen behandelten. Vodún ist eigentlich eine Bezeichnung für die Götter der Ewe aus Westafrika, doch hat sich in der Umbanda scheinbar das populäre Bild von Vodún als Zauberfigur, durch die indirekt ein Mensch körperlich beeinflusst werden kann, vermischt. Nach Dona Zildas Aussage werden die Exus in der Quimbanda ebenfalls Vodún genannt. Das seien Puppen, denen Nadeln in den Körper gesteckt werden, um anderen zu schaden. Jedoch wurde diese vorurteilvolle Sicht in der Umbanda ins Positive verdreht und für eine Heilprozedur verwendet.

Diese Zeremonie wurde weitergeführt, indem dem sitzenden Caboclo von der *mãe-pequena* einzeln die Tablets herangetragen wurden, damit er die Analyse stellen konnte. Dafür wurden zuerst gemäß des



Die *trabalho de cura*, die so genannte Arbeit des Heilens: auf einem Styroportablett ist eine kleine weibliche oder männliche Figur aus weißem Filz gelegt worden und ein Blatt wurde auf die kranke Stelle des Körpers gelegt. Auf dem rechten Tablett heißt die Diagnose Diabetes, daher wurde ein Blatt über den ganzen Körper gelegt. Um das Tablett herum stehen Kerzen.

Geschlechts des Gläubigen mit Kugelschreiber eine Hose oder ein Rock auf die kleine Stoffpuppe gezeichnet und jeweils vier weiße Kerzen um das Tablett herumgestellt und angezündet, die für das Ritual bis zum Ende heruntergebrannt sein mussten. Es war wichtig, dass die Kerzen auf der linken Seite zuerst und mit einem Streichholz und die Kerzen auf der rechten Seite nicht mit demselben, sondern mit einem anderen Streichholz angezündet wurden. Dann lief Otília drei Mal barfuss um das auf den Boden gesetzte Tablett, während sie den Namen des Betroffenen laut aussprach, der Caboclo expressiv Rauch ausblies und um die Hilfe durch die kardezistischen Seelen gebeten wurde. Dem Caboclo Lage Grande wurden die Namen der Kranken gesagt. Er las den Namen der betreffenden Person und den abstrakten Wunsch des Heilens laut vor. Die Zettel, die die Patienten ausgefüllt hatten, waren alle ausnahmslos mit dem Wort *cura* (Heilung) versehen, keines von ihnen spezifizierte die Krankheit oder das kranke Körperteil. Er stellte die Krankheitsdeutung fest, was dem Betroffenen fehlte und legte ein grünes Blatt auf die entsprechende Stelle: wenn jemand also an chronischen Kopfschmerzen leidete, so legte er ein Blatt auf den Kopf. Oder aber er berichtete von einer bevorstehenden Augenoperation, die wegen eines starken Diabetesproblems nicht unternommen werden dürfe, was die Ärzte jedoch außer acht gelassen hätten. So trug er Otília auf, der Kranken auszurichten, dass die Ärzte diesen Punkt untersuchen sollten, bevor es zu spät sei. Dann mischte die *mãe-pequena* Otília Öl mit Lavendelwasser in einem Glas zusammen, was Lage Grande dann über die frischen Blätter der Herrenberuhiger laufen ließ, bevor sie behutsam auf die Stoffpuppen gelegt wurden. Da die Diabetes den ganzen Körper vereinnahmt, wurde das Blatt quer über die ganze Puppe gelegt. Das Blatt als Teil der Natur wurde somit zu einem Symbol für die Medizin, das Ritual hingegen wurde zum Symbol für spirituelle Heilung eines Menschen, der durch eine Stoffpuppe versinnbildlicht wurde. Lage Grande nahm dann das Doppelbeil von Xangô, welches Dona Zilda aus dem Candomblé mitgebracht hatte und nur von einer Initiierten Xangôs verwendet werden darf, und segnete damit die einzelnen Anrichtungen.



Die *mãe-de-santo* ist mit ihrem Caboclo Lage Grande inkorporiert, um die *Arbeit des Heilens* zu segnen. Dabei hält sie das Symbol Xangô, die Doppelaxt, in den Händen und trägt die Ketten aus dem Candomblé, die ihm geweiht sind. Im Hintergrund ist die gläserne Eingangstür des *terreiro* zu sehen.

Letztendlich trug Lage Grande noch auf, eine Kerze für die Heilige Lucia anzuzünden, da sie für Augenkrankheiten zuständig sei. Dann stellte sich die noch inkorporierte *mãe-de-santo* vor den Altar, schüttelt sich ein bisschen und legt als Dona Zilda die Ketten Xangô ab. Später wurden diese Vodún in öffentlichen Anlagen in der Erde vergraben oder einfach dort gelassen.

Meiner Beobachtung zufolge waren regelmäßig sehr viel mehr Bittschreiben zu sehen, als es Besucher zu den einzelnen Sitzungen gab. Einmal waren mehr als 70 Kerzen in dem kleinen Raum verteilt. Das lag sicherlich daran, dass die *mãe-de-santo* täglich vielen Menschen außerhalb ihrer öffentlichen Festlichkeiten durch individuelle Anfragen half und außerdem, dass viele Besucher für verzweifelte Angehörige, Freunde etc. in ihrem Namen um Hilfe baten. Auf meine Frage hin, wer die Heilung durchführen würde, antwortete mir Dona Zilda mit einer Ergänzung des Rituals: zwar werde ihr Caboclo für die Zeremonie herbeige-

rufen, doch würde er lediglich helfen. Es partizipierten auch die Seelen des Kardezismus José de Anematéia und Bezerra de Menezes. Menezes (1831–1900) war Arzt, Politiker und langjähriger Präsident der kardezistischen Vereinigung *Federação Espírita Brasileira*. Er entwickelte eine eigene Therapie anhand von inkorporierten Medien, die in vielen kardezistischen Zentren in Brasilien praktiziert wird. Nogueira Negrão berichtet sogar von einer ganzen Gruppe von Mediziniern in der Umbanda, von denen die meisten als deutsch identifiziert werden (weil die Deutschen stereotyp als klug gelten!). Die Heilszeremonien wurden gerne mit der Segnung eines Babys abgeschlossen, da sie als noch „rein“ angesehen werden.

Interessanterweise gab es für die Arbeiten des Heilens an den Sonntagen keine Gesänge, was auf diesen kardezistischen Einfluss zurückzuführen sein kann, da es im Kardezismus keine Gesänge gibt und Musik im Kult keine Rolle spielt¹⁸⁷.

Aber auch bei den zweimal wöchentlich stattfindenden Sitzungen haben die Caboclos die Fragenden über gesundheitliche Belange beraten, wobei ich mehrmals wahrnehmen konnte, dass Betroffene zum Arzt geschickt wurden, den von den Caboclos so genannten „Leuten in weißer Robe“. Zwar wurde viel mit Pflanzen gearbeitet, jedoch ist deren Verwendbarkeit (zumindest in der Umbanda) begrenzt. Wenn jemand ärztliche Hilfe brauchte, dann sagten das auch die Geister. Das war problematisch, da die meisten keine finanziellen Möglichkeiten hatten, einen Arzt aufzusuchen. Jedoch gaben die Caboclos von sich selbst aus zu, dass in bestimmten Fällen ihre Kraft und ihr Wissen Grenzen hat. So wurde einer Gläubigen mit einer unheilbaren Krankheit diese Tatsache durch Lage Grande mitgeteilt.

Eine der häufigsten Anwendungen ist die Empfehlung, einen bestimmten Tee zu trinken, ein Bad mit spezifischen Kräutern zu nehmen oder ein Zimmer, Wohnung, Haus etc. mit grobem Salz und Wasser zu säubern. Die drei grundlegenden Mittel waren: *malva branca* (weiße Malve) als Tee gegen Magenschmerzen und Verdauungsprobleme, *picão branco* (der Familie *cosmos bipinnatus*) gegen Entzündungen aller Art – von Blasenentzündung zu Hautwunden – und Allergien und die *folha do rosário* für Bäder (ohne dabei den Kopf zu berühren) gegen Stress, Nervosität etc. Manchmal rieten die Caboclos davon ab, ein bestimmtes

Medikament, das ein Arzt verschrieben hatte, einzunehmen. Eine andere Art und Weise, eine Krankheit zu heilen, war die Arbeit mit Obaluaê, des Orixá der Seuchen. Den Legenden zufolge kann er Krankheiten verursachen, aber auch heilen. Beim Ritual wurde Popcorn, die Lieblingsspeise von ihm, mit Meeressand vermischt und über den Kopf des Kranken geworfen und Lieder für Oxalá, dem höchsten Schöpfergott im Candomblé, gesungen. Danach war es notwendig, diese Popcorn in einem öffentlichen Park zu vergraben.

4.9.2 Die Initiation in die Umbanda: Die Krönung

Die Initiation in die Umbanda erfolgt über die Krönung (*coroação*) der eigenen Cabocla bzw. des Caboclo im Kopf des Mediums, d.h. der Identifizierung des Mediums mit seinem Schutzgeist. Dieser *guia* fungiert psychologisch als Leiter für die anderen Geister, die andere Aspekte der religiösen Persönlichkeit des Mediums darstellen¹⁸⁸. Das Medium wurde für diesen Anlass gekrönt bzw. getauft. Wie im Candomblé bei der *feitura* (der Initiation) wird der Kopf als der Sitz der Persönlichkeit definiert. Für diesen Festtag, an dem eine Gruppe an Medien zusammen in die Umbanda eingeweiht wird, wurde der Altar mit frischem Farn und weißen Blumen umkränzt, vor den sich für das Ritual die einzelnen Medien auf Bänke in eine Reihe hinsetzten. Zuerst rezitierte die *mãe-de-santo* laut ein katholisches Gebet (*prece de caritas*), welches mit folgenden Worten schließt und Jesus das neue umbandistische Medium anvertraut:

„Que o senhor Jesus te abençoe, em tuas sagradas mãos confio a força mediunica deste candidato a carreira da fé. O nome, e continuará dizendo meu irmão, recebi em vosso convívio mais um companheiro da ordem umbandista a serviço do senhor.“

(Auf dass der Herr Jesus dich segne, deinen heiligen Hände vertraue ich die mediumistische Kraft dieses Kandidaten in seiner Karriere des Glaubens. Der Name, und ich werde es weiterhin sagen, mein Bruder, erbielt durch unser Zusammenleben noch einen Kameraden der umbandistischen Ordnung im Dienst für den Herrn.)

(TB 22.8.1997: 306)

Für den Anlass werden spezifische Gesänge gesungen, die die verschiedenen Caboclos herbeirufen und Besitz von den Medien einnehmen. Sinnbildlich wurden sie von Ogum Rompe Mato in den Wäldern initiiert. Die inkorporierten Medien hielten Farn in beiden Händen, die sie vor die Brust hielten und sangen:

Hoje tem alegria
Hoje tem alegria
Hoje tem alegria na mesa de Umbanda
Hoje tem alegria

Com tantos paus no mato
Ele não tem um guia
Caboclo Lage Grande
Vai buscar o seu guia

Encruze meu pai, encruze
Na fé de Oxalá, encruza
Encruze meu pai, encruza
Na Fé de Xangô, encruza

Seu Rompe Mato corou
Este Caboclo na floresta
E lá na mata neste dia
Foi um grande dia de festa
Todos os Caboclos enfeitaram
Com as toadas da Jurêma
Para saudar filhos de fé
E para salava o bambi odé
Oh! que clime bambi
Oh! que bambi odé

Com tantos paus no mato
Não tinha um guia
Caboclo Lage Grande
Foi buscar o seu guia

Heute ist ein freudiger Tag
Heute ist ein freudiger Tag
Heute ist ein freudiger Tag am Tisch der Umbanda
Heute ist ein freudiger Tag

Mit so viel medizinischen Kräutern im Wald
Er hat noch keinen *guia*
Caboclo Lage Grande
Wird seinen *guia* bringen

Zeichne, mein Vater, zeichne
Im Glauben an Oxalá
Zeichne, mein Vater, zeichne
Im Glauben an Xangô

Rompe Mato hat gekrönt
Diesen Caboclo im Wald
Und dort im Wald an diesem Tag
Gab es ein großes Fest
Alle Caboclos haben sich geschmückt
Mit den Gesängen der Jurêma
Um die Söhne des Glaubens zu grüßen
Und um den kleinen Caboclo zu grüßen
Oh! was für ein kleiner Caboclo
Oh! was für ein kleiner Caboclo

Mit so viel medizinischen Kräutern im Wald
Hatte er noch keinen *guia*
Caboclo Lage Grande
Hat seinen *guia* gesucht
(TB)

Der Chef der Caboclos dieses *terreiro*, Lage Grande, half den Medien symbolisch bei diesem Neuanfang. Wenn das zu initiiierende Medium eine Cabocla oder einen Caboclo besaß, die/der vom Walde kommt (*caboclo-da-mata*), dann wurde von der *mãe-de-santo* Weißbier über

den geneigten Kopf des Novizen in eine kleine Aluminiumschüssel, die das Medium zwischen die Beine geklemmt hatte, gegossen. Wenn es sich um einen Caboclo des Steinbruches, also in der Linie Xangôs, handelt (*caboclo-da-pedreira*), wurde dieses Ritual mit Schwarzbier durchgeführt. Danach wurde den neuintiierten Medien mit einem weißen Spitzentuch der Kopf abgetrocknet, ihr/ihm wurde eine kleine goldfarbene Krone aufgesetzt und die neuen Caboclos des *terreiro* mit Gesängen begrüßt.

Ein neues Medium erzählte, dass in anderen *terreiros* die Caboclos jeweils 7x im Meer (in Santos, einer Küstenstadt des Bundesstaates São Paulo), 7x in einem Wasserfall und 7x im Regenwald gekrönt werden. Bei Dona Zilda wurden sie lediglich 1x im Haus gekrönt. Danach wurde das Ereignis mit einem Essen gefeiert, das aus Gebäck und Brause bestand. Nachdem die Caboclos durch ihre in Trance versetzten Medien gegessen und getrunken hatten, wurde das Essen auch an die Besucher verteilt. Eigentlich sollte es auch Bier für die Caboclos geben, da dies ihr bevorzugtes Getränk ist, aber Zilda lehnte jeglichen Alkohol ab. Sie demonstrierte damit wieder einmal die individuellen Freiräume, die sie sich in ihrer Religionsausübung als *mãe-de-santo* schaffte.

Ferreira de Camargo¹⁸⁹ beschrieb in den 1960er Jahren ein umbandistisches Initiationsritual, welches eine Scherung des Kopfhaares, eine Seklusionszeit von einer Woche und Gaben an die Caboclos in der Natur beschrieb. Meine Beobachtungen Ende der 1990er Jahre zeigen, dass die Schnelligkeit des städtischen Lebens diese ausgedehnten Rituale auf eine Zeremonie von wenigen Stunden reduzierte.

Es sind fast ausschließlich die Geister, die fordern, dass ihnen jemand als Medium dienen soll. Selten ist es die eigene Entscheidung des Menschen, in diese Religion einzutreten, obwohl diese Möglichkeit im Gegensatz zum Candomblé jedem offen steht. Sie suchen sich unter den Menschen bewusst diejenigen aus, durch die sie sich repräsentieren wollen. Es handelt sich dabei um Menschen mit einer spirituellen Fähigkeit (*mediunidade*), die auch schaden kann, wenn sie nicht entwickelt bzw. unterdrückt wird. Personen, die sich initiiert und später wieder von der Religion abgewendet haben, leiden als Folge darauf seelisch oder körperlich unter diesem Entzug.

4.10 Die europäischen Heiligen des Katholizismus

Die Figuren der katholischen Heiligen im Altar waren Dona Zildas Meinung gemäß lediglich dekorative Objekte, die die Zwischenräume füllen sollten („*só para ocupar o espaço*“ TB 18.4.1997: 31). Sie hätte sie nur deshalb aufgestellt, weil es Standard in einer Umbanda-*tenda* sei und weil sie als Weiße, die unsichtbar die schwarzen Gottheiten synkretisieren, wichtig für die Legitimierung bzw. Repräsentation der sich selbst zum großen Teil katholisch nennenden Gesellschaft sei. Dies galt im insbesondere für die sporadischen Besucher, die nicht regelmäßig an den umbandistischen Sitzungen teilnahmen. So gab es einige Medien, die das *terreiro* von Dona Zilda lediglich für ein bis vier Mal besuchten, die viel von Jesus und den Heiligen sprachen. Obwohl im System der umbandomblistischen Glaubensvorstellungen die Orixás verantwortlich für die Lösung von Problemen waren, brauchten sie nach außen hin eine weiße Repräsentation. So wurde beispielsweise eine Kerze für den Heiligen Markus angezündet, damit er den Streit eines Paares abschwäche, doch der Meinung der *mãe-de-santo* nach würde nur die Bitte an die Orixás ein positives Resultat zeigen. Die Gabe an die Heiligen sei lediglich symbolischer Natur, da sie nicht wirklich „arbeiten“ können, d.h. sich weder verkörpern, noch magisch etwas bewirken würden. Während die anderen Geister in Erscheinung traten, waren die Heiligen lediglich bildlich und abstrakt vertreten. Der Name der Betreffenden wurde für diese Wiedervereinigung auf ein Stück Papier geschrieben und in einen Apfel gelegt. Darüber wurde Honig gegossen, damit symbolisch das Leben süß sein solle. Diese Gabe wurde dann den Orixás der Liebe Oxum, Yemanjá, Obaluaê, Ogum und Xangô dargeboten, damit sie dem Paar bei der Aussöhnung helfen. Oder es wurde der Heiligen Augustinus mit einer Kerze milde gestimmt, die Seele einer Selbstmörderin von ihrem Partner im Leben zu lösen und ihn weiterleben zu lassen.

Eine der beliebtesten katholischen Rituale war die für Maria Imaculada (die unbefleckte Maria). Die *mãe-de-santo* ließ eine Person mit geschlossenen Augen um sich selbst drehen, damit sie von allen Seiten das Böse abstreichen konnte, wobei sie in ihrem inneren Auge Bewegungen von Wellen des Schlechten (*movimentos das ondas do mal*) wahrnahm, die wegströmten. Dabei wurde folgendes gesungen:

*„Descarrega esta filha, descarrega,
e leva para ondas do mar.
As ondas do mar são sagradas,
as ondas do mar que vão levar.
Baixai, baixai,
ó virgem da conceição Maria Imaculada,
retira as perturbações.
Se tiveres praga alguma,
desde já seja restirada,
levando pro mar ardente para as ondas do mar sagrado.“*

*(Entledige diese Tochter, entledige sie,
uns bringe sie bis zu den Wellen des Meeres.
Die Wellen des Meeres sind heilig,
die Wellen des Meeres werden sie reinigen.
Baixai, baixai,
oh heilige Jungfrau Maria,
nimm' die Befürchtungen weg.
Wenn du irgendwelchen Fluch auf dir lädst,
dann wird er dir genommen,
sie werden in die ungestümen Wellen
des heiligen Meeres mitgenommen.)*

(TB 1.5.1997: 181ff.)

Einige Gebete (an *Nossa Senhora da Cabeça*, Unsere liebe Frau des Kopfes) des Katholizismus hatte Dona Zilda sich in ein kleines Heft notiert.

4.11 Feste

In der Umbanda werden die regelmäßigen religiösen Zusammenkünfte als Sitzungen bzw. *dias de trabalho* (Arbeitstage) und nicht wie im Candomblé als Feste bezeichnet. Es gibt dennoch separate Feste zu bestimmten Anlässen, wie folgt:

Datum	Geistergruppe	historisches Ereignis	Darbietung
13. Mai	Pretas Velhas und Pretos Velhos (einschließlich der Baianas und Baianos)	Abschaffung der Sklaverei 1888	Kuchen, Maisbrei (<i>canjica</i>), gezuckerte Weinschorle; für die Baianos: Trockenfleisch (<i>carne seca</i>), Mandiokamehl (<i>farofo</i>), Batida de Côco
27. September	Crianças (Kinder)	Namenstag des heiligen Geschwisterpaars Kosmas und Damian	Süßigkeiten, Kekse und ein großer Kuchen, der vom Besitzer einer Imbissbude an der Avenida Tucuruvi gespendet wurde, Guaraná (brasilianische Limonade)
29. April oder 7. September	Caboclas und Caboclos	Namenstag des Heiligen Sebastian, der in São Paulo Oxóssi synkretisiert (der spirituelle Leiter der Caboclos) und Tag der Unabhängigkeit Brasiliens von Portugal (1822)	Früchte und Bier

(TB 28.4.1997: 133f.)



Die Pretos Velhos essen aus dem Anlass ihres Festes am 13. Mai. Von links nach rechts: (Marcílio), (Eliana), Vó Jenuaria (Maria Tereza), Pai Saluciano (Zilda), Maria Bonita (Sara)

Obwohl die Crianças im *terreiro* von Dona Zilda nicht mehr inkorporiert wurden, wurde jedes Jahr am 17. September zum Namenstag des katholischen Geschwisterpaares Cosimos und Damian das Fest der geheiligten Kinder gefeiert. Dafür wurden Süßigkeiten an die Kinder in der nahen Umgebung verteilt und die Stücke einer großen Sahnetorte an alle Anwesenden verteilt, die der Nachbar und Imbissbudenbesitzer Octávio spendierte. Außerdem gab es hin und wieder ein so genanntes *agrado*, d.h. ein kleines Fest z.B. für die Caboclos, bei dem Apfel- und Birnenscheiben gereicht wurden.

4.12 Abschließende Bemerkung

Die Umbanda ist eine endogene Religion, die sich durch ihre verschiedenen stereotypisierten Geistergruppen als typisch brasilianisch darstellt: die Pretos Velhos repräsentieren die koloniale Vergangenheit des Landes und die Versklavung des schwarzen Menschen, die Caboclos als romantisierte „gute Wilde“ versinnbildlichen die Unabhängigkeit von der einstigen portugiesischen Macht und die Pombagiras und Exus das katholisch interpretierte Afrika, gefürchtet und bewundert. Im historischen Kontext ihrer Entstehungsphase am Anfang des 20. Jahrhundert betrachtet, als zur Legitimierung dieser neuen urbanen Religion die Diskurse der Elite sich auf der Suche nach alten Traditionen konzentrierten, kann zusammengefasst werden, dass die Umbanda keine nostalgische Sehnsucht nach Ursprüngen in andere Regionen der Welt ist, sondern die Auseinandersetzung und Widerspiegelung mit der eigenen, brasilianischen Realität.

5 Zusammenfassung und Schlussfolgerung

Die heutige ökonomische und kulturelle Globalisierung in postmodernen Zeiten ist durch den Eklektizismus von Ideen und Seinsmöglichkeiten geprägt. Hybridisierung, Pluralität, Übersetzbarkeit, Kannibalisierung (symbolische Aneignung im brasilianischen Kontext der Moderne)¹⁹⁰, Bricolage und Synkretismus sind Teil dieser postkolonialen und (teils) postindustriellen Epoche. Die brasilianische Gesellschaft hat dieses Thema der Vermischung und des kreativen, unorthodoxen Kombinierens verschiedener Lebensformen durch das Beispiel des Synkretismus der Umbanda schon früher diskutiert und kann daher Antworten auf heutige Fragen geben. Die Stadt als Ort des Aufeinandertreffens unterschiedlicher kultureller und sozialer Gruppen war und ist bei diesem Prozess der Neubildungen ausschlaggebend.

Die Umbanda, ein in Deutschland weitgehend ignoriertes Forschungsfeld, definiert sich selbst auf repräsentativer Ebene durch ihre Dachverbände und auf populärer Ebene durch die autonomen *tendas* bzw. *terreiros*, dem religiösen Raum, als synkretistisch und undogmatisch. Sie ist eine brasilianische Religion, die durch verschiedene stereotypisierte Geistergruppen die brasilianische Gesellschaft versinnbildlicht. Die brasilianische Terminologie verwendet für diese umbandistische Vermischung die Begriffe „schwarz“ und „weiß“ bzw. „Verschwärzlichung“ und „Einweißung“ sozialer Elemente im politischen Kampf gegen Rassismus und gegen eine weiße Dominanz. Diese in sich geschlossenen Schemata scheinen zwar politisch „korrekt“, aber sie sind wissenschaftlich nicht haltbar, weil Brasilien ein Land der Mestizen ist, der Mischung. So wird der Mensch in Brasilien nicht nur durch seine phänotypische Erscheinung (Hautfarbe, Haarstruktur), sondern durch seine Kultur und Religion wahrgenommen und eine Weiße kann als schwarz identifiziert werden und umgekehrt.

Was von außen oftmals als die „Ohnmacht der kleinen Leute“ im Angesicht einer komplexen und komplizierten Wirklichkeit einer Megametropole wie São Paulo interpretiert wird, als eine „Rückkehr zum Primitiven“ als Flucht vor der Realität, ist ethnologisch, durch eine emische Sichtweise, analysiert eine konstruktive Bewältigung sozialer Konflikte durch die Religion Umbanda. Als eine Religion der *favela* ist sie ein kritischer Gegenentwurf der Armen der brasilianischen Gesellschaft, die im öffentlichen Leben Brasiliens wenig zu Wort kommen. Sie ist aber kein dekadentes Abbild von Versatzstücken anderer Religionen. Sie zeigt innerhalb der Gesellschaft des industrialisierten Südostens auf symbolischer Ebene durch die geheiligte Geisterfigur des Baiano die Fähigkeit der Integration von sozial Marginalisierten als Resultat der ökonomisch bedingten Binnenwanderung vom Norden und Nordosten des Landes. Obwohl diese lokale Gruppe auf sozialer Ebene negativ stereotypisiert und stigmatisiert wird, erfährt sie im religiösen Denken eine positive Spiritualisierung. Die Umbanda als lebendige Religion thematisiert damit eines der großen zeitgenössischen Themen der Gesellschaft, in die sie eingebunden ist.

Der Synkretismus als Form des immer wieder neu Zusammenfügens von Denkstrukturen ist im brasilianischen und lateinamerikanischen Denken ständig präsent, wird von ökonomischer Seite und von den Kirchen jedoch wenig geschätzt. So werden kulturelle und religiöse Mischformen, die typisch für Brasilien sind, als unrein abgelehnt und der Candomblé und der Kardezismus am dominierenden Katholizismus und seiner „Reinheit“ gemessen.

Die Umbanda, die sich zwischen diesen beiden Polen befindet, wird trotz ihrer Popularität und großen Verbreitung akademisch ignoriert und als „populär“ abschätzig definiert. Während der Candomblé sich über Intellektuelle an den Universitäten und ihre schriftliche Produktion nach außen der Gesellschaft gegenüber definiert und legitimiert, indem er sich von spezifischen und prestigebringenden Traditionen aus Bahia ableitet, gibt es vergleichbare Akzeptanz für die Umbanda aufgrund der Dynamik ihrer Umdeutungen durch Synkretismen nicht. Dennoch ist sie als ein urbanes Phänomen durch ihre größere Zugänglichkeit für die Individuen, die durch Gespräche mit in Medien inkorporierten Geistern ihre Probleme zu lösen suchen, wichtig. Anstelle von starren Regeln,

Strukturen und Autoritäten bietet die Umbanda dem Menschen einen direkten und „einfachen“ Zugang zum Übernatürlichen und Religiösen im Alltag.

Die Ablehnung des Synkretismus erfolgt in gleicher Art und Weise wie die Nichtbeachtung von zentralafrikanischen im Vergleich mit den westafrikanischen Einflüssen im akademischen Milieu: Während erstere Gruppe großen Einfluss auf die brasilianische Sprache hatte und bantische Elemente in die brasilianische Kultur einfließen, wurde das Yorùbá innerhalb der Candomblé zur heiligen Sprache stilisiert. Obwohl einige Candomblé in Salvador da Bahia und São Paulo den Anspruch auf Reinheit ihrer Traditionen beanspruchen, gehen diese reafrikanisierten *terreiros* ebenso neue Synkretismen mit den heutigen Entwicklungen in Afrika ein.

Reafrikanisierung und Synkretisierung erscheinen von außen betrachtet als sich gegenseitig ausschließende Tendenzen innerhalb des so genannten afrobrasilianischen Spektrums. Ähnlich sind sie sich jedoch in der Hinsicht der Neuformulierungen bzw. Neuorientierungen unterschiedlicher religiöser Traditionen. Auch von der Umbanda-Elite in den Dachverbänden werden neue synkretistische Strömungen abgelehnt, da sich die einzelnen *tendas* zu sehr von der Essenz der wahren Umbanda entfernen würden. Den Kampf um die eigene Religion und ein eigenes, nicht-indoktriniertes religiöses Leben gehen die Gläubigen der Umbanda und synkretistischer Verbindungen dieser zu anderen Religionen jedoch nicht durch die Methode ein, sich energisch, ideologisch und durch ein Feindbild des Anderen abzugrenzen, sondern indem sie es integrieren und durch eigene Ansichten modifizieren. Dies ist ihre Überlebenschance in einer ihr feindlich eingestellten Umwelt, der dominanten brasilianischen Gesellschaft. Zudem machen die Fähigkeit, die Pluralität der Wirklichkeit zu sehen und andere Wahrheiten zu akzeptieren und zu respektieren, die Gläubigen dieser Religionen zu Vorläufern und aktiven Vertretern eines demokratischen Denkens.

Durch die Ausführungen der vorliegenden Monographie über ein *terreiro* in der Peripherie von São Paulo wurden die komplexen Interpretationsmuster beschrieben, die den religiösen Anführern innerhalb der voneinander unabhängigen *terreiros* Freiheiten in der Religionsausführung der Umbanda lassen. So ist sie als exemplarisch und typisch

anzusehen und nicht als eine Abweichung von der Norm. Am Beispiel des religiösen Lebensweges der *mãe-de-santo* Zilda Maia Valerini, die vom Katholizismus kommend, über den Kardezismus, die Umbanda und den Candomblé ihre persönlich definierte synkretistische Religionsausführung eines Umbandomblé entwickelte, kann gezeigt werden, wie religiöse Identität in Brasilien entsteht.

Obwohl die Umbanda sich in der Moderne als eine gleichwertige Vermischung der drei grundlegenden ethnischen Ebenen (indigen, afrikanisch und europäisch) der brasilianischen Gesellschaft betrachtet und sich darin ideologisch auf die *Rassendemokratie* Gilberto Freyres beruft, sind die Gläubigen im untersuchten *terreiro* in São Paulo vor allem Weiße. Da die rassistische Abgrenzung in Brasilien immer auch über die soziale Ausgrenzung bestimmt ist, wurde Dona Maia Valerini als Weiße in armen Verhältnissen in einem überwiegend schwarzen Milieu auch religiös davon beeinflusst. In eine katholische Familie und Umgebung hineingewachsen, begab sie sich auf eine religiöse Suche und entschied sich letztendlich für eine schwarzafrikanische Ausführung der Umbanda.

Die Forschungen der Moderne klassifizierten die Umbanda durch die Analyse der Diskurse der Umbanda-Elite der weißen Mittelschicht als eine „verweißlichte“ Form afrobrasilianischer Religiosität. Durch ethnologische Feldforschung lässt sich ein neues, anderes und komplexeres Bild ausmachen. Die hybride Form des Umbandomblés als eine Kombination von Umbanda und Candomblé ist der postmoderne Ausdruck des Unbehagens der autonomen *terreiros*, von repräsentativer Seite durch deren Generalisierungsbestrebungen bevormundet zu werden. Letztendlich sind es die charismatischen *mães-* und *pais-de-santo*, die ihre individuellen Interpretationen durchsetzen und in der religiösen Gemeinschaft leben.

Quellenverzeichnis

- 1 RODRIGUES, Núbia e Caroso, Carlos (1999): „Exu na tradição terapêutica religiosa afro-brasileira“. In: CAROSO E BACELAR: 248.
- 2 Brockhaus 1998: 458.
HIRSCHBERG 1988: 463.
- 3 SCHMIDT 1995.
- 4 ALVES TEIXEIRA, Antonio (1965): Umbanda dos pretos velhos. Rio de Janeiro.
ALVES TEIXEIRA, Antonio (1969): Umbanda e suas engiras: umbandismo.
ALVES TEIXEIRA, Antonio (1974): Despachos e oferendas na umbanda. Rio de Janeiro.
BRAGA, Lourenço (1961): Umbanda e Quimbanda. Unificação e Purificação, Rio de Janeiro.
FONTENELLE, Aluizio (1954): Umbanda, 320 pontos cantados.
FONTENELLE, Aluizio (1964): Umbanda. Rio de Janeiro.
FONTENELLE, Aluizio (1971): A umbanda através dos séculos. Rio de Janeiro.
MATTÁ E SILVA, W.W. (1964): Umbanda e o poder da mediunidade.
MATTÁ E SILVA, W.W. (1969): Umbanda do Brasil.
MATTÁ E SILVA, W.W. (1974): Umbanda de todos nós: a lei revelada.
ORPHANAKE, Edson (1982): A umbanda e suas ordens.
ORPHANAKE, Edson (1987): Segredos da magia popular na umbanda.
ORPHANAKE, Edson (1990): Manual de umbanda para chefes de terreiros.
Orphanake, Edson (1993) Umbanda. Perguntas & Respostas. São Paulo.
SILVA PINTO, Trancredo da Tôres de Freitas, Byron (1953):
Mirongas de umbanda.
SILVA PINTO, Trancredo da Tôres de Freitas, Byron (1972):
Umbanda, guia e ritual para organização de terreiros. Rio de Janeiro.
PORTUGAL, Fernandes (1988): Curso de Cultura religiosa afro-brasileira.
Rio de Janeiro.
VELOSO FIGUEIRA, Berzelius (1960): Umbanda, buscando luz. Pontos, poesias e cantos.
VELOSO FIGUEIRA, Berzelius (1985): 3333 Pontos cantados e riscados
Rio de Janeiro: Pallas, 1º volume.

- 5 Gespräch zwischen Bettina Schmidt und Inga Schatz Scharf am 25.6.01 in Berlin.
- 6 LAUBSCHER. In: FISCHER 1992: 239f.
- 7 SCHATZ SCHARF, Inga (1998) Interview mit Gonçalves da Silva.
- 8 NOGUEIRA NEGRÃO 1996: 177.
- 9 ELWERT 1994: 5.
- 10 ALVES VELHO, Yvonne Maggie (1975): Guerra de Orixá. Um estudo de ritual e conflito. Rio de Janeiro: Zahar.
- 11 ELSAS 1994: XV.
- 12 CUNHA 1994; Machado 1998: 114ff.
- 13 Sie sagte dazu: „O seu artigo tem muita importância no meu terreiro; ele tem muito mais valor do que se eu tivesse um quadro com a licença da federação de Umbanda.“ (Dein Artikel hat eine große Wichtigkeit für mein *terreiro*; er hat viel mehr Wert als wenn ich die Urkunde des Umbanda-Dachverbandes hätte). (Maia Valerini, TB 31.5.1997: 315).
- 14 Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística 2003.
- 15 JUNGRAITHMAYR/MÖHLING 1983: 65, 245–248.
- 16 JUNGRAITHMAYR/MÖHLING 1983: 41–45, 54f., 254f.; Lopes 1998: 19f.
- 17 BIRMAN 1985: 8.
- 18 VERGER 1987: 16.
- 19 NOGUEIRA NEGRÃO 1996: 18.
- 20 ORTIZ 1986a: 27.
- 21 FERREIRA DE CAMARGO 1961: 13ff.
- 22 NOGUEIRA NEGRÃO 1996: 11.
- 23 PORDEUS 1999: 58.
- 23 „É [...] evidente que cabe a cada religião, e a todo fiel, a definição de sua ortodoxia e a demarcação da extensão de sua crença. O „continuum“ que estudamos constitui, a nosso ver, um modo das pessoas viverem a sua religião, um fato social, independente do direito a distinções e separações rígidas entre o Kardecismo e a Umbanda [...] . Ferreira de Camargo 1961: XIV.
- 24 FIGGE 1980: 13.
- 25 NOGUEIRA NEGRÃO 1996: 31.
- 26 JENSEN 2001.
- 27 Salles Senna 1996: 14.10.1996.
- 28 ELBEIN DOS SANTOS, Juanita (1976): Os Nãgô e a Morte. Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia. Petrópolis: Vozes.

- 29 ĀKĀNĪ 1997b: 61.
 VERGER 1981: 14.
- 30 LÜHNING 1990:11,56.
 VERGER 1981: 17f., 20.
- 31 „O Orixá é uma força pura, àse imaterial que só se torna perceptível aos
 seres humanos incorporando-se em um deles. Esse ser escolhido pelo orixá,
 um de seus descendentes, é chamado seu elégùn, aquele que tem o privilégio
 de ser ‚montado‘, gũn, por ele. Torna-se o veículo que permite ao orixá voltar
 à terra para saudar e receber as provas de respeito de seus descendentes que
 o evocaram.“ VERGER 1981: 19.
- 32 VERGER 1981.
 PRANDI 2001. Diese beiden herausragenden Forscher weichen
 in einigen Fällen von der Schreibweise (besonders im Yorùbá) voneinander
 ab; im Zweifelsfall habe ich diejenige von Verger übernommen.
- 33 VERGER 1981: 76.
- 34 ĀKĀNĪ 1997b: 62.
- 35 PRANDI 1991: 128.
- 36 „Venham ver o Rei descer sobre a Terra!“ VERGER 1981: 140.
- 37 ĀKĀNĪ 1997b: 62.
- 38 LÜHNING 1990: 29.
 Salles Senna 11./13.11.1996. (Seminarsmitschriften)
 LÜHNING 1990: 12.
 PRANDI 1991: 128.
 VERGER 1981: 14, 135f., 140.
- 39 Zu den Wurzeln der europäischen „Ausschließungstradition“ und dem
 darauf basierenden Rassismus, der die Sklaverei ideell möglich werden ließ,
 vgl. HOFBAUER 1995: 21–40.
- 40 HOFBAUER 1995: 64f.
- 41 OLIVEIRA PINTO 1986a: 9–12
- 42 VERGER 1981: 17f.
- 43 KUBIK 1981: 10.
- 44 PRANDI 1995/96: 67–69.
- 45 GONÇALVES DA SILVA 1994: 69.
- 46 HOFBAUER 1995: 178f.
 PRANDI 1995/96: 78.
- 47 BASTIDE 1960: 362.

- 48 KUBIK 1991: 148.
- 49 Salles Senna 13.11.1996.
- 50 VERGER 1987: 9f.
- 51 GONÇALVES DA SILVA 1994: 59ff.
HOFBAUER 1995: 140, 178.
VERGER 1992.
LANDES, Ruth (1994): *The City of Women*. New York.
- 52 PRANDI 1991.
- 53 VERGER 1987: 9, 15.
- 54 CARNEIRO 1981: 126, 129.
KUBIK 1981: 8, 18.
VERGER 1987: 9f.
- 55 CANTOR MAGNANI 1986: 15.
- 56 Salles Senna: 21.10.1996
- 57 CARNEIRO 1981: 95, 136.
- 58 HOFBAUER 1995: 183.
CASTRO PESSOA 5.10.2000;
SCHATZ SCHARF, Inga (1998) ders. (2000): Interview mit Gonçalves da Silva.
Kubik 1991: 147.
CROSSARD-BINON, Giselle (1970): *Contribution a l'Étude des Candomblés au Brésil. Le Candomblé Angola*. Paris. Es war leider unmöglich, diese Arbeit zu lesen, da sie nie veröffentlicht wurde.
- 59 PRANDI 1996: 66.
- 60 Die Informationen dieses Absatzes habe ich vor allem aus Kardec's Werken und durch Gespräche mit Josias Scharf, geb. da Silva, und seiner Schwester Margarida de Lourdes Silva Pereira 2000 in Erfahrung gebracht, die mit mir regelmäßig ein kardezistisches Zentrum in Prazeres besuchten. Wenn ich mich auf andere Quellen beziehe, habe ich es im Text vermerkt.
- 61 BROWN 1986.
SCHMIDT 1995: 158.
- 62 HOHEISEL, Karl (1994): „Durch Überwindung des Lebens den Tod überwinden. Zur Wiederverkörperungslehre in Ost und West.“
In: ELSAS, Christoph: 521–537.

- 63 „Constitui um dos aspectos mais originais do movimento Espírita o fato de sua estrutura se aparentar mais com o tipo das grandes religiões orientais, do que com o do Cristianismo. Efetivamente, apesar da expressa filiação ao Evangelho e da evidente influência da ética cristã no pensamento Espírita, parece-nos que os Kardecistas desenvolvem um tipo de religião que lembra mais o Hinduísmo ou o Budismo, por exemplo, do que qualquer das formas religiosas de origem Judaica.“ FERREIRA DE CAMARGO 1961: 25.
- 64 FERREIRA DE CAMARGO 1961: 7f.
- 65 FERREIRA DE CAMARGO 1961: 28.
- 66 FERREIRA DE CAMARGO 1961: 22.
- 67 BASTIDE, zitiert nach:
SCHMIDT 1995: 30.
ORTIZ 1978: 41.
PRANDI 1991: 47.
- 68 NOGUEIRA NEGRÃO 1996: „Culto ainda em constituição, complexo e contraditório.“
Klappentext
- 69 ORTIZ 1986b: 136.
Die Umbanda wurde dennoch in anderen Ländern verbreitet, so z.B. in Argentinien, Uruguay, den USA und Portugal.
Vgl. Umbanda in Portugal:
PORDEUS JR., Ismael (1996): „Lisboa de caso com a Umbanda“ Revista USP, Dossiê Magia. São Paulo: Universidade de São Paulo: 90–103.
Vgl. Umbanda in Argentinien:
SEGATO, Rita Laura (1990): „Uma vocação de minoria: a expansão dos cultos afro-brasileiros na Argentina como processo de re-etnização“ Brasília: Fundação Universidade de Brasília.
- 70 „O que nos parece importante é sublinhar que para o candomblé a África conota a idéia de terra Mãe, significando o retorno nostálgico a um passado negro. Sob este ponto de vista a Umbanda difere radicalmente dos cultos afro-brasileiros, ela tem como consciência de sua brasilidade, ela se quer brasileira. A Umbanda aparece desta forma como uma religião nacional que se opõe às religiões de importação: protestantismo, catolicismo e kardecismo. Não nos encontramos mais na presença de um sincretismo afro-brasileiro, mas diante de uma síntese brasileira, de uma religião endógena.“ ORTIZ 1991: 16f.

- 71 SPINU/THORAU 1994: 52.
- 72 PORDEUS 1999: 54.
- 73 „Não há limites na capacidade do umbandista de combinar, modificar,
absorver práticas religiosas existentes dentro e fora desse campo fluido deno-
minado „afro-brasileiro“. BIRMAN 1985: 27.
- 74 KUBIK 1991: 160, 162f.
- 75 „Sentido eurobrasileiro de valorizar o passado através da diabolização do
homem.“ KUBIK 28.8.1996.
- 76 PORDEUS 2000: 79.
- 77 Für die Institutionalisierung der Umbanda durch ihre Dachverbände und
deren geschichtliche und politische Einflussnahme im gesellschaftlichen
Leben vgl.: NOGUEIRA NEGRÃO 1996: 150–163. Ich gehe in der vorliegenden
Arbeit nicht weiter auf die spezielle Geschichte und Bedeutung dieser Ver-
bände ein, da sie für mein untersuchtes Beispiel lediglich am Rande von
Interesse sind.
- 78 „Os ensinamentos do Mestre Jesus, nosso Pai Oxalá“; Umbanda Hoje 2001
- 79 Um den Rahmen dieser Arbeit nicht zu sprengen, beschränke ich mich hier
auf die Anfänge, die für die Eigendefinition der Umbanda auch in der Folge-
zeit von Interesse sind. Weitere historische Reaktionen der
brasilianischen Gesellschaft, Politik, Justiz und Polizei sind zusammenfassend
nachzulesen bei: NOGUEIRA NEGRÃO 1996: 43–141.
- 80 COSTA/WELLER: 20.11.2000.
ORTIZ 1991: 23–28.
FERNANDES, Florestan (1972): O negro no mundo dos brancos. São Paulo.
SKIDMORE, Thomas (1974): Black into White. Race and Nationality in Brazilian
Thought. Oxford.
- 81 „Porque o candomblé é afrobrasileiro e o catolicismo não é eurobrasileiro?“
Salles Senna 1996: 2.12.96.
- 82 SCHMIDT 1995: 42f.
- 83 BROWN 1986: 38.
NOGUEIRA NEGRÃO 1996: 155. Umbanda Hoje 2001.
- 84 „No dia 15 de novembro, o jovem Zélio foi convidado a participar da
sessão, tomando um lugar à mesa. Tomado por uma força estranha e superior
a sua vontade, e contrariando as normas que impediam o
afastamento de qualquer dos componentes da mesa, o jovem I
evantou-se, dizendo: „aqui está faltando uma flor“, e saiu da sala indo ao jar-

dim, voltando logo após com uma flor, que depositou no centro da mesa. Esta atitude insolita causou quase um tumulto. Restabelecidos os trabalhos, manifestaram-se nos médiuns kardecistas espíritos que se diziam pretos escravos e índios. Foram convidados a se retirarem, advertidos de seu estado de atraso espiritual. Novamente uma força estranha dominou o jovem Zélio e ele falou, sem saber o que dizia. Ouvia apenas a sua própria voz perguntar o motivo que levava os dirigentes dos trabalhos a não aceitarem a comunicação daqueles espíritos e do porquê em serem considerados atrasados apenas por encarnações passadas que revelavam. Seguiu-se um diálogo acalorado, e os responsáveis pela sessão procuravam doutrinar e afastar o espírito desconhecido [...]. Um médium vidente perguntou: „Por quê o irmão fala nestes termos, pretendendo que a direção aceite a manifestação de espíritos que, pelo grau de cultura que tiveram, quando encarnados, são claramente atrasados? Por quê fala deste modo, se estou vendo que me dirijo neste momento a um jesuíta e a sua veste branca reflete uma aura de luz? E qual o seu nome irmão? E o espírito desconhecido falou: “Se julgam atrasados os espíritos de pretos e índios, devo dizer que amanhã (16 de novembro) estarei na casa de meu aparelho, para dar início a um culto em que estes irmãos poderão dar suas mensagens e, assim, cumprir missão que o Plano Espiritual lhes confiou. Será uma religião que falará aos humildes, simbolizando a igualdade que deve existir entre todos os irmãos, encarnados e desencarnados. E se querem saber meu nome, que seja este: Caboclo das Sete Encruzilhadas, porque para mim não haverá caminhos fechados. O vidente retrucou: „Julga o irmão que alguém irá assistir a seu culto?“ perguntou com ironia. E o espírito já identificado disse: „cada colina de Niterói atuará como porta-voz, anunciando o culto que amanhã iniciarei.“ Umbanda Hoje 2001.

- 85 NOGUEIRA NEGRÃO 1996: 19, 155f.
ORTIZ 1986b: 136. Ders. 1991: 38.
PRANDI 1991: 50.
- 86 PORDEUS 2000: 52f.
- 87 CANTOR MAGNANI 1986: 20.
ORTIZ 1991: 11, 26, 53, 214.
- 88 NOGUEIRA Negrão 1996: 146f., 151.
ORTIZ 1991: 121.
VILAS BOAS CONCONE 1987

- 89 „Umbanda se organiza de baixo para cima, baseando sua experiência na miséria humana, na dor que subjuga o coração das massas, nas lágrimas deramadas nas plantações pelos escravos negros, no medo do caboclo face à aldeia devastada, e na tortura ancestral que persegue, sob forma de terror ou de romorsos, a alma do homem branco.“ anonym, zitiert durch:
PORDEUS 2000: 48.
- 90 BRASÃO DE FREITAS 1996: 12–19.
Federação Espírita de Umbanda 1942: 42.
HOFBAUER 1995: 189f.
ORTIZ 1986b: 136. Ders. 1991: 164–167.
- 91 BROWN 1986.
PORDEUS 2000: 131.
- 92 NOGUEIRA NEGRÃO 1996: 146, 152.
PRANDI 1991: 49. Umbanda Hoje 2001.
- 93 „burocratização do culto“ ORTIZ 1991: 11.
- 94 BROWN 1985;
NOGUEIRA NEGRÃO 1996: 19.
- 95 CANTOR MAGNANI 1986: 5.
- 96 HOFBAUER 1995: 7.
- 97 BIRMAN 1985: 18.
HOFBAUER 1995: 190.
SPINU/THORAU 1994: 53.
- 98 BIRMAN 1985: 9, 12.
HOFBAUER 1995: 190f.
ORTIZ 1991: 203–207.
- 99 BROWN 1985: 38.
- 100 SPINU/THORAU 1994: 54.
LOPES 1998: 153f.
PORDEUS 2000: 41.
BRAMLEY, Serge (1994): Macumba. The Teachings of Maria-José, Mother of the Gods. San Francisco. (Original 1975).
- 101 GONÇALVES DA SILVA 1995: 111.
PRANDI 1991: 48–74, 233.
- 102 LÜHNING 1990: 93.
- 103 Umbanda Hoje 2001.
- 104 HOFBAUER 1995: 192.

- 105 NOGUEIRA NEGRÃO 1996: 152.
- 106 GREVERUS 1991: 23.
- 107 Brockhaus 1998: 458.
HIRSCHBERG 1988: 464.
FIGUEIREDO FERRETTI 1998: 183.
BIEZAIS, Haralds (1994): „Die soziale Grundlage synkretistischer Prozesse“. In: ELSAS, Christoph.
- 108 „É evidente que hoje não se admite o uso de termos preconceituosos como credence, superstição, feitiçaria, bruxaria ou expressões ultrapassadas como animismo e fetichismo, que foram empregados com frequência por estudiosos no passado e continuam sendo difundidos pelos meios de comunicação ao se referirem às religiões de origem africana, visando negar-lhes seu caráter religioso específico. O termo sincretismo, no sentido objetivo [...] entretanto, se distingue daqueles termos preconceituosos e não possui conotação valorativa [...] Não concordamos que se deva simplesmente negar ou esconder o sincretismo, dizendo que foi um fenômeno que só funcionou no passado e hoje está em desaparecimento.“ FIGUEIREDO FERRETTI 1998: 188.
- 109 BASTIDE 1970.
FIGUEIREDO FERRETTI 1998: 183.
GARCIA CANCLINI 1990.
Schmidt 1995: 21, 26
CAROSO (1998): Dieses Buch fasst die Beiträge der Wissenschaftler zusammen, die auf dem 5. afrobrasilianischen Kongress in Salvador da Bahia vom 17.–20.8.1997 ihre neuesten Thesen vortrugen. Unter anderem wurden die Themen Synkretismus, Anti-Synkretismus und Reafrikanisierung diskutiert.
SCHMIDT, Bettina (2000): „Habilitationsschrift – Zur Interpretation der karibischen Diaspora im Kontext der kulturtheoretischen Diskussion Lateinamerikas: Vom ‚Wilden Denken‘ zur ‚polyphonen Kultur‘.“ Marburg.
- 110 SCHATZ SCHARF, Inga (1996): Interview mit Luiz Mott, 14.9.1996.
Luiz Mott ist Professor für Anthropologie der Universität von Bahia (UFBA). Das zitierte Interview behandelt die iberische Inquisition des 16. – 19. Jahrhunderts und ihre zeitgenössische Weiterführung in Bahia, welches ich für eine Hausarbeit in Kunstgeschichte unter dem Titel: „Brasilien: das Land der Verheißung für die 1497 in Portugal zwangsgetauften Juden und ihre Nachkommen. Kunst im Kontext: Synagogenarchitektur“ bei Vera Bendt vom Jüdi-

- schen Museum Berlin führte. Mott hat jahrelang in Inquisitionsdokumenten der Archive des Torre de Tombo in Lissabon geforscht.
- 111 FIGUEIREDO FERRETTI 1998: 184.
HOFBAUER 1995: 184.
- 112 HOFBAUER 1995: 175.
- 113 Aussage von Baraúna im persönlichen Gespräch mit Inga Scharf im März 1997.
- 114 SCHATZ SCHARF, Inga (1998) Interview mit Gonçalves da Silva: 65.
- 115 HOFBAUER 1995: 185.
- 116 GEERTZ 1995.
- 117 „A identificação ambígua entre santos e orixás, que pertuba líderes e intelectuais ligados aos cultos afro-brasileiros, a nosso ver existe mais na cabeça de intelectuais que falam do povo do que nas práticas populares.”
FIGUEIREDO FERRETTI 1998: 186.
- 118 BERNER 1979: 71.
FIGUEIREDO Ferretti 1998: 187
- 119 JENSEN 2001.
KUBIK 1981: 5.
- 120 „Um estoneante universo de palavras sendo criadas a cada momento na boca daquele negro já não tão banto nem sudanês, porque brasileiro.“
LOPES 1998: 20.
- 121 Brockhaus 1998: 458.
RAMOS 1951.
- 122 KRABbenhOFT, Kenneth (1994): „Kabbala and expulsion: the case of Abraham Cohen de Herrera“. In: WADDINGTON, Raymon/WILLIAMSON, Arthur: The expulsion of the Jews. 1492 and after. New York: Garland Publishing: 127–146.
NOVINSKY (1992): Cristãos Novos na Bahia – A Inquisição no Brasil. São Paulo: Perspectiva. (Original 1972).
- 123 PARKER, Cristián P. (1999): „Cultos y religiones populares en América Latina: Identidades entre la tradición y la globalización.“ Santiago: Aisthesis. Revista chilena de investigaciones estéticas: 47–59.
- 124 SPINU/THORAU 1994: 54.
- 125 Brockhaus 1998: 458.
- 126 GONÇALVES DA SILVA 1994: 46.
SCHATZ SCHARGF, Inga (1998) Interview mit Gonçalves da Silva.
PRANDI 1991.

- 127 FICHTE 1981: Klappentext.
- 128 FERREIRA DE CAMARGO 1961: 33.
NOGUEIRA NEGRÃO 1996: 368.
SCHMIDT 1995: 158.
- 129 HOFBAUER 1995: 7.
Salles Senna: 7.10.1996.
Vgl. zur Identitätskategorie „Rasse“ und deren Diskussion in Brasilien:
HOFBAUER 1995: 51–61.
- 130 ORTIZ 1991: 11.
- 131 Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística 2003
- 132 NOGUEIRA NEGRÃO 1996: 187ff.
PORDEUS 1999: 54.
- 133 Die lateinischen Namen sowie die Übersetzungen der Pflanzennamen
verdanke ich Angela Lühning. Folha de Rosário war ihr unbekannt (E-mail
vom 5.12.2000 an mich).
- 134 PORDEUS 1999: 55.
- 135 HOFBAUER 1995: 263.
- 136 Vgl. auch mit: FIGGE 1980: 7.
- 137 VITEBSKY, Piers 2001: 11.
- 138 WEBER 1980: 140ff.
- 139 FIGGE 1980: 16.
PORDEUS 2000: 96.
- 140 LEWIS 1989.
NOGUEIRA NEGRÃO 1996: 176.
- 141 NOGUEIRA NEGRÃO 1996: 179.
- 142 Vorbild von PRANDI 1991: 231–242.
- 143 HOFBAUER 180f.
- 144 NOGUEIRA NEGRÃO 1996: 315;
SCHATZ SCHARF, Inga Gespräch mit Gonçalves da Silva, USP, April 1997.
- 145 LOPES, Nei (2000): Logunedé, santo menino que velho respeita.
Rio de Janeiro: Pallas: 27, 185f.
- 146 FREYRE 1933.
- 147 PORDEUS 1999: 49.
- 148 FERREIRA DE CAMARGO 1961: 41.
- 149 NOGUEIRA NEGRÃO 1996: 268, 327.

- 150 Poema a Anastacia:
 Princesa que se fez Deusa. Deusa que fizeram escrava. Escrava que era Princesa. Daí-nos a beleza de teu corpo e a serenidade de tua alma. Amém. Deusa Escrava. Escrava Princesa, Princesa Deusa que taparam a boca, mas não suprimiram o grito rebelde, daí-nos tua rebeldia. Amém. Escrava que fizeram Deusa. Deusa que nasceu Princesa, Princesa que nasceu livre, daí-nos a melancolia do teu olhar e a altivez do teu porte e livrai-nos da mordança que, ainda hoje, nos ameaça. Amém. Deusa Mártir, Escrava Deusa, Princesa Linda, daí-nos teu amor e tua coragem. Amém. Deusa do povo, Escrava de um povo, Princesa do teu povo, daí-nos a fé do povo, a força do povo, o amor do povo, para que possamos ser mulheres e homens dignos do povo. Amém. Mulher escrava, Deusa mulher, mulher Princesa, daí-nos tua força para lutar-nos e nunca sermos escravos, porque não somos tão rebeldes como tu. Assim seja. Amém. Autor unbekannt TB: 105f.
- 151 NOGUEIRA NEGRÃO 1996: 177.
- 152 Diesen Ausdruck verwendete die Anthropologieprofessorin Maria do Carmo Brandão der Universität von Pernambuco (UFPE) in einem Gespräch mit mir im Oktober 1999.
- 153 NOGUEIRA NEGRÃO 1996: 153.
 WEBER 1980: 142.
- 154 FICHTE 1981: 9.
- 155 FERREIRA DE CAMARGO 1961: 22f.
- 156 NOGUEIRA NEGRÃO 1996: 197, 201.
- 157 SPINU/THORAU 1994: 80.
- 158 HIRSCHBERG 1988: 53f.
- 159 LÜHNING 1990: 89.
 VILAS BOAS CONCONE 1987: 98.
- 160 PORDEUS 2000: 140.
- 161 „alma plural“ Lima 1997: 12.
- 162 HIRSCHBERG 1988: 54.
 SPINU/THORAU 1994: 55.
- 163 OLIVEIRA PINTO 1986: 167.
- 164 ORTIZ 1991: 136.
- 165 Umbanda Hoje 2001.
- 166 „encarnados ou não“ Umbanda Hoje 2001.
- 167 BRASÃO DE FREITAS 1996: 20–32.

- 168 NOGUEIRA NEGRÃO 1996: 30.
- 169 NOGUEIRA NEGRÃO 1996b: 82.
- 170 PORDEUS 2000: 62–66.
- 171 NOGUEIRA NEGRÃO 1996: 203.
SPINU/THORAU 1994: 74.
- 172 SCHATZ SCHARF, Inga (1998) Interview mit Gonçalves da Silva: 64.
- 173 NOGUEIRA NEGRÃO 1996: 145.
PRANDI 1996: 145.
- 174 ORTIZ 1991: 74.
- 175 NOGUEIRA NEGRÃO 1996: 213.
- 176 BIRMAN 1985: 42.
NOGUEIRA NEGRÃO 1996: 252.
- 177 COSTA/WELLER 20.11.2000. (Seminarsmitschrift)
- 178 LOPES 1999: 35.
- 179 Gespräch mit Gonçalves da Silva 15.5.1997, USP, São Paulo.
- 180 NOGUEIRA NEGRÃO 1996: 202f.
- 181 OLIVEIRA PINTO 1986a: 13.
- 182 NOGUEIRA NEGRÃO 1996: 202f.
- 183 PORDEUS 2000: 73.
- 184 NOGUEIRA NEGRÃO 1996: 207.
- 185 Umbanda Hoje 2001.
- 186 NOGUEIRA NEGRÃO 1996: 181.
SPINU/THORAU 1994: 68.
- Der Krankheitsbegriff in den afrobrasilianischen Religionen wurde in Brasilien häufig wissenschaftlich untersucht:
- CANTOR MAGNANI, José Guilherme (1980): Doença e cura na religião umbandista. São Paulo.
- MONTERO, Paula (1985): Da doença à desordem. A magia na Umbanda. Rio de Janeiro. Auch in der deutschen Rezeption des Candomblé ist die Ethnomedizin, gefolgt von der Ethnopsychologie, das beliebteste Thema.
- 187 NOGUEIRA NEGRÃO 1996: 248–252.
SPINU/THORAU 1994: 70.
- 188 LIMA 1997: 24.
- 189 PROCÓPIO FERREIRA DE CAMARGO 1961: 50.
- 190 ANDRADE 1928.

Bibliographie

ÀKÀNJÍ ÌDÒWÚ, Ìdòwú Oládèhìndé (1997):

„Yorùbá“, „Yorùbá Götter“ In: afro look. Eine Zeitschrift von schwarzen Menschen in Deutschland. Berlin, Nr. 24/25: 59–62.

ALMEIDA ALVES, Antônia Maria (1996):

„As Iyabás do culto Yorùbá“ In: Baraúna, Gilberto (Hg.): 5º Ori. Salvador: Centro dos Estudos Afro-Orientais, Sociedade de Preservação da Língua Yorùbá no Brasil.

BASTIDE, Roger (1970):

„Mémoire collective et sociologique du bricolage“ In: L'Année Sociologique. Paris, Vol. 21: 65–108.

(1971):

„Nascimento de uma religião“ In: As religiões africanas no Brasil. Contribuição a uma sociologia das interpretações de civilização. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: 419–471.

(1973):

„Macumba Paulista“ In: Estudos Afro-Brasileiros. São Paulo: Editora Perspectiva: 193–247.

BERNER, Ulrich (1979):

„Der Begriff ‚Synkretismus‘ – ein Instrument historischer Erkenntnis?“ In: Saeculum, Jahrbuch für Universalgeschichte. Freiburg, Band 30: 68–85.

BIRMAN, Patrícia (1985):

O que é Umbanda. São Paulo: Editora Brasiliense.

BRASÃO DE FREITAS, Adilvar (1996):

Umbanda. Cajamar: Planeta.

Brockhaus, Die Enzyklopädie (1998):

„Synkretismus“. Mannheim: F.A. Brockhaus in 40 Bänden, Bd. 21.

CANTOR MAGNANI, José Guilherme (1986):

Umbanda. São Paulo: Ática.

CARNEIRO, Edison (1981):

Religiões negras e negros bantos. Notas de etnografia religiosa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

CAROSO, Carlos e Bacelar, Jeferson (Hg.) (1999):

Faces da tradição afro-brasileira. Religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafirmação, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. Salvador: Pallas.

CASTRO PESSOA, Yeda de (5.10.2000):

„A presença africana no Brasil, o ciclo Congo-Angola“. Berlin: Internationales Kolloquium „Repensando o Brasil: 500 Anos de uma Nação“ im Ibero-Amerikanischen Institut Preußischer Kulturbesitz (IAI).

COSTA, Sérgio und WELLER, Wivian (2000):

„Ausgrenzungserfahrungen und die Herausbildung ‚neuer‘ kultureller Identitäten“. Berlin: Seminar am Lateinamerika Institut der Freien Universität, WiSe 2000/2001, Zusammenfassung von Seminarsmitschriften.

CUNHA, Euclides da (1994):

Krieg im Sertão. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Übersetzung von Berthold Zilly).

ELSAS, Christoph u.a. (Hg.) (1994):

Tradition und Translation. Zum Problem der interkulturellen Übersetzbarkeit religiöser Phänomene. Berlin: Walter de Gruyter.

ELWERT, Georg (1994):

„Feldforschung – Vom literarischen Berichten zur methodisch angeleiteten qualitativen und quantitativen Forschung.“ In: Skripten zu den Kulturwissenschaften. Frankfurt an der Oder: Europa-Universität.

ELWERT, Georg (2000):

„Globalisierung als Phänomen der sozialen und kulturellen Entwicklung“ In: Moser, Rupert: Die Bedeutung des Ethnischen im Zeitalter der Globalisierung. Einbindung, Ausgrenzung, Säuberung. Bern: Paul Haupt: 1–16.

Federação Espírita de Umbanda (1942):

„Primeiro Congresso do Espiritismo de Umbanda. Trabalhos apresentados ao 10 Congresso Brasileiro de Espiritismo de Umbanda.“ In: Jornal do Comércio. Rio de Janeiro: 41–49.

FERREIRA DE CAMARGO, Cândido Procópio (1961):

Kardecismo e Umbanda. Uma interpretação sociológica. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

FICHTE, Hubert (1981):

Xango. Die afroamerikanischen Religionen Bahia, Haiti, Trinidad. Frankfurt am Main: Fischer.

FIGGE, Horst (1980):

Beiträge zur Kulturgeschichte Brasiliens. Unter besonderer Berücksichtigung der Umbanda-Religion und der westafrikanischen Ewe-Sprache. Berlin: Dietrich Reimer.

FIGUEIREDO FERRETTI, Sérgio (1995):

Repensando o sincretismo. Estudo sobre a Casa das Minas. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

(1998):

„Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural“ In: Horizontes Antropológicos. Porto Alegre: 182–197.

FISCHER, Hans (Hg.) (1992):

Ethnologie. Einführung und Überblick. Berlin: Dietrich Reimer.

FREYRE, Gilberto (1933):

Casa Grande e Senzala. Rio de Janeiro: Maia & Schmidt.

GARCIA CANCLINI, Néstor (1990):

Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad. Mexico: Grijalbo.

GEERTZ, Clifford (1995):

Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

GONÇALVES DA SILVA, Vagner (1994):

Candomblé e Umbanda. Caminhos da devoção brasileira. São Paulo: Ática.

(1995):

Orixás na metrópole. Petrópolis: Vozes.

(2000):

O antropólogo e sua magia: Trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

GREVERUS, Ina-Maria (1991):

„Prinzip Collage“ In: Pius Siller, Hermann: 18–30.

GROOT BROWN, Diana de (1986):

Umbanda. Religion and Politics in urban Brazil. Ann Harbor: UMI Research Press.

HIRSCHBERG, Walter (Hg.) (1988):

Neues Wörterbuch der Völkerkunde. Berlin: Dietrich Reimer.

HOFBAUER, Andreas (1995):

Afro-Brasilien. Vom weißen Konzept zur schwarzen Realität. Historische, politische, anthropologische Gesichtspunkte. Wien: Promedia.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE):

Censo de 2000. <http://www.ibge.gov.br>, letztmalig abgerufene Version am 15.3.03.

JENSEN, Tina Gudrun (2001):

„Discursos sobre as religiões afro-brasileiras: Da desafricanização para a reafirmação“ São Paulo: Universidade Católica de São Paulo (PUC), http://www.pucsp.br/~cos-puc/rever/rv012001/t_jensen.htm, letztmalig abgerufene Version am 7.6.2001.

JUNGRAITHMAYR, Herrmann/MÖHLING, J.G. (Hg.) (1983):

Lexikon der Afrikanistik. Afrikanische Sprachen und ihre Erforschung. Berlin: Dietrich Reimer.

KARDEC, Allan (1985):

Obras completas: O livro dos espíritos, O que é o espiritismo, O livro dos médiuns, O evangelho segundo o espiritismo, o céu e o inferno, a gênese, obras póstumas. São Paulo: Opus.

KUBIK, Gerhard (1991):

Extensionen afrikanischer Kulturen in Brasilien. Aachen: Alano.

(28.–30.8.1996):

„Africa no Brasil“ Salvador: Universidade Federal da Bahia (UFBA), Escola de Música.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1968):

Das wilde Denken. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

(1993):

Traurige Tropen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

LEWIS MYRDDIN, Ioan (1989):

Ecstatic religion. A study of shamanism and spirit possession. London: Routledge.

LIMA, Bentto de (1997):

Malungo: Decodificação da Umbanda. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

LOPES, NEI (1998):

Dicionário Banto do Brasil. Repertório etimológico de vocábulos brasileiros originários dos centro, sul, leste e sudoeste africanos. Rio de Janeiro: Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro.

LÜHNING, Angela (1990):

Die Musik im candomblé nagô-ketu. Studien zur afrobrasilianischen Musik in Salvador, Bahia. Hamburg: Verlag der Musikalienhandlung Karl Dieter Wagner.

MACHADO, Maria Teresa / ARBEX, Paula / HIRSCH, Irene (1998):

„Entrevista com Berthold Zilly“ In: Cadernos de Literatura em Tradução. São Paulo, Nr.1: 111–126.

NEUMANN KAUFMAN, Tânia (1999):

Etnologia Brasileira. Disciplina no curso de Mestrado em Antropologia Cultural. Recife: Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), segundo semestre, Zusammenfassung von Seminarsmitschriften.

NINA RODRIGUES, Raimundo (1977):

Os Africanos no Brasil. São Paulo: Brasiliense.

NOGUEIRA NEGRÃO, Lísias (1996):

Entre a cruz e a encruzilhada. Formação do campo umbandista em São Paulo. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

OLIVEIRA PINTO, Tiago de (Hg.) (1986):

Brasilien. Einführung in die Musiktraditionen Brasiliens. Mainz: Schott: 9–13, 160–176.

ORTIZ, Renato (1980):

A consciência fragmentada. Ensaios de cultura popular e religião. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

(1986):

„Breve nota sobre a Umbanda e suas origens“. In: Religião e Sociedade. Rio de Janeiro, Nr.13: 134–147.

(1986):

„Iluminismo e religião“. In: Religião e Sociedade. Rio de Janeiro, Nr.13: 24–29.

ORTIZ, Renato (1991):

A morte branca do feiticeiro negro. Umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: Brasiliense.

PIERSON, Donald (1971):

Branços e pretos na Bahia. São Paulo: Editora Nacional.

PORDEUS JR., Ismael (2000):

Magia e Trabalho. A representação do trabalho na macumba. São Paulo: Terceira Margem.

PRANDI, José Reginaldo (1991):

Os candomblés de São Paulo. A velha magia na metrópole nova. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

(2001):

Mitologia dos Orixás. São Paulo: Companhia das Letras.

RAMOS, Arthur (1951):

O negro brasileiro. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

RISÉRIO, Antonio (1996):

Oriki Orixá. São Paulo: Editora Perspectiva.

SALLES SENNA, Ronaldo de (1996):

Curso da Antropologia do Negro no Brasil FCH 309. Salvador da Bahia: Universidade Federal da Bahia (UFBA), segundo semestre, Zusammenfassung von Seminarsmitschriften.

SCHARF DA SILVA, Inga (2003):

Teilnahme am 2. Südamerikanisten-Treffen im Ethnologischen Museum Berlin.: „Aktuelle Synkretisierungstendenzen in der Umbanda von São Paulo“.

„Religiöser Alltag der Umbanda in São Paulo. Eindrücke einer Feldforschung“
In: Tópicos. Bonn: 32–35.

SCHARF DA SILVA, Inga (2003):

Einladung zum 51. Internationalen Amerikanistenkongress – „Art and Music in a Globalizing Latin America“ in Santiago de Chile: „Uma Iconografia dos Caboclos da Umbanda Brasileira“.

(2003):

„Aktuelle Synkretisierungsprozesse im religiösen Alltag der Umbanda in São Paulo“. In: ROSSBACH DE OLMOs, Lioba/SCHMIDT, Bettina (Hg.): „Idee über Afroamerika – Afroamerikaner und ihre Ideen“. Beiträge der Regionalgruppe Afroamerika auf der Tagung der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde in Göttingen 2001. Marburg: Carupira.

(2004):

Umbanda, eine brasilianische Religion. Berlin: Iberoamerikanisches Institut Preussischer Kulturbesitz/Marburg: Institut für vergleichende Kulturforschung, Religionswissenschaft und Völkerkunde der Philipps-Universität, Ausstellung mit Fotografien einer Feldforschung.

SCHATZ SCHARF, Inga (23.11.1995):

„Salvador“ In: O Estado de São Paulo. São Paulo, Zap!: 2.

(1996):

„Pierre Fatumbi Verger – in memoriam“. In: Tranvía. Revue der Iberischen Halbinsel. Berlin: Nr. 41, 78.

(1996):

„Homage an Fatumbi “ In: Lateinamerika Nachrichten. Berlin: Nr.261, 58f.

(1996):

„Nachruf. Pierre ‚Fatumbi‘ Verger (1902–1996)“. In: Sociologus. Zeitschrift für empirische Ethnosoziologie und Ethnopsychologie. Berlin: Heft 2, 203f.

(14.9.1996):

„A Inquisição ibérica antiga e sua descendência contemporânea baiana“. Salvador da Bahia, entrevista com Luiz Mott na residência do professor.

SCHATZ SCHARF, Inga (1997):

Tagebuch zur Feldforschung im Umbandomblé von Dona Zilda. São Paulo. (im Text als „TB“ wie Tagebuch zitiert)

(24.4.1997):

„Cantigas do Umbandomblé de Dona Zilda.“ Gravações no terreiro da mãe-de-santo. São Paulo. (im Text als „G“ wie Gesänge zitiert)

(15.4.1997):

„Incorporação, sincretismo e guias.“ Entrevista com Dona Zilda no terreiro da mãe-de-santo. São Paulo. (im Text als „MV1“ wie Maia Valerini zitiert)

SCHATZ SCHARF, Inga (7.5.1997):

„Organização, entidades espirituais e mediunidade.“ Entrevista com Dona Zilda no terreiro da mãe-de-santo. São Paulo. (im Text als „MV2“ zitiert)

(10.6.1997):

„As lendas das entidades espirituais da mãe-de-santo Dona Zilda“ Entrevista com Dona Zilda no terreiro da mãe-de-santo. São Paulo. (im Text als „MV3“ zitiert)

(1997):

„Brief aus São Paulo“ In: FU:Nachrichten. Berlin: 45f.

(1997):

„Götter der Stadt. Auf Spurensuche des Candomblé und Umbanda in Brasiliens Metropolen.“ in: Lateinamerika Nachrichten. Berlin: 48ff.

SCHARF, Inga/FEINAUER, Christine/HANF, Torsten (1997):

„Ein bißchen mehr ohne Gewalt. Eine Feldstudie über die Guardian Angels in Berlin.“ deutsche Jugend. Zeitschrift für die Jugendarbeit. Weinheim: 294, 332–341.

SCHATZ SCHARF, Inga (1998):

Pesquisa de campo no terreiro de Umbandomblé de Vovó Zilda em Tucuruvi, São Paulo SP. São Paulo: Universidade de São Paulo (USP), Departamento de Antropologia, sob a orientação do Professor Vagner Gonçalves da Silva: 67 páginas.

SCHATZ SCHARF, Inga (1998):

„Geheiligte Städte Brasiliens. Ein Interview mit Vagner Gonçalves da Silva“ In: *Tranvia*. Berlin: Nr. 49, 64f.

SCHMIDT, Bettina (1995):

Von Geistern, Orichas und den Puertoricanern. Zur Verbindung von Religion und Ethnizität. Marburg: Curupira.

SILLER, Hermann Pius (Hg.) (1991):

Suchbewegungen. Synkretismus – Kulturelle Identität und kirchliches Bekenntnis. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

SILVA, Jacimar (1988):

Todos os segredos de Xangô. Rio de Janeiro: Editora Tecnoprint.

SPINU, Marina und Thorau, Henry (1994):

Captação, Trancetherapie in Brasilien. Eine ethnopsychologische Studie über Heilung durch telepathische Übertragung. Berlin: Dietrich Reimer.

Umbanda Hoje (2001):

„Apresentação“, „História da Umbanda“. Rio de Janeiro: <http://www.jornalumbanda-hoje.com.br/apresentacao.html>, <http://www.jornalumbandahoje.com.br/tendas.html>. letztmalig abgerufene Version am 29.5.2001.

VERGER, Pierre (Fatumbi) (1987):

Fluxo e Refluxo. Do tráfico de escravos entre o golfo de Benin e a Bahia de todos os santos dos séculos XVII a XIX. São Paulo: Corrupio.

(1981):

Orixás. Os Deuses iorubás na África e no Novo Mundo. São Paulo: Corrupio.

(1992):

„A contribuição especial das mulheres ao candomblé do Brasil.“ In: *Artigos*. São Paulo: Corrupio.

VILAS BOAS CONCONE, Maria Helena (1987):

Umbanda. Uma religião brasileira. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

VITEBSKY, Piers (2001):

Schamanismus. Reisen der Seele, magische Kräfte, Ekstase und Heilung. Köln: Taschen.

WEBER, Max (1980):

„Charismatische Herrschaft“, „Die Veralltäglichen des Charisma“ In: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundrisse der verstehenden Soziologie. Tübingen: Mohr: 140ff.

Glossar

adjuntó

(brasilianisch: juntar, zusammenfügen, d.h. der „angefügte“ Orixá): ist die zweite Persönlichkeitsgottheit eines Menschen im Candomblé.

aparelho

(brasilianisch: Gerät): ein Medium im Kardezismus, das mit den Seelen Verstorbener reden kann.

Baianas/Baianos

(brasilianisch: Bahianer/innen): Spirituelle Gruppe innerhalb der Pretos Velhos in der Umbanda, die aus dem Nordosten des Landes, dem Bundesland Bahia, stammen.

Caboclas/Caboclos

(tupi: kari' boka, vom Weißen abstammend, Halbblutindianer/innen): mythisches Indianergeistwesen, die in den Candomblés-de-Caboclo der Angola-Tradition, in den nicht-orthodoxen yorubanischen Candomblés und in der Umbanda kultiviert werden.

Cabula

(quikongo: kabula, ermutigen): Religion im Bundesstaat Espírito Santo zentralafrikanischen Ursprungs, die es Ende des 19. Jahrhunderts gab. Die religiösen Zusammenkünfte wurden *mesa* (Tisch) genannt, das Oberhaupt *embanda* und seine Helfer *cambone*.

cambonos

Gruppe von Hilfspersonal und Übersetzern in der Umbanda.

Candomblé

(kimbundu: Kiandombe, Schwarzer und yorùbá: ilê, Haus = Haus der Schwarzen): Religionsform, die sich in Brasilien bildete und auf verschiedene afrikanische Glaubensvorstellungen zurückgreift und sie meist miteinander kombiniert.

Candomblé-de-Angola

Candomblé mit Herkunft in Angola, die in Brasilien zwar einige Elemente des Candomblé der Yoruba übernommen hat, aber der Umbanda rituell näher steht. Die verehrten Gottheiten heißen Inkizes (*iniquices*). Kultsprache ist eine Mischung aus Brasilianisch und Dialekten von Bantu-Sprachen.

Candomblé-de-Caboclo

Auf der Grundlage des Candomblé-de-Angola aufbauende Religionsform, in der Caboclos verehrt werden. Die Kultsprache ist Brasilianisch.

Candomblé-Jeje-Nagô

(Candomblé der Ewe und Yoruba): Candomblé, der sich auf die religiösen Traditionen der Yoruba und der Ewe aus Westafrika beruft. Dieser Synkretismus ist so komplex, dass er heutzutage nicht mehr auseinanderdividiert werden kann.

Candomblé-Nagô-Ketu

(brasilianisch: Yoruba-Candomblé mit dem Ursprung in der Stadt Ketu): Candomblé, der seine Traditionen auf die westafrikanischen Stadt Ketu der Yoruba im heutigen Benin, dem Herkunftsort vom Orixá Oxóssi, zurückführt. Die Kultsprache ist Yorùbá, mit einigen wenigen Begriffen aus dem Fon der Ewe.

caridade

(Nächstenliebe, Wohlfahrt): ist das wichtigste Anliegen im Kardezismus und der Umbanda.

centro

(brasilianisch, Zentrum): Kultort für den Spiritismus kardezistischer Form.

congá

(kimbundu: ngonga): Altar in den *tendas* der Umbanda, wo die Figuren der katholischen Heiligen, Caboclos und Pretos Velhos aufgebaut sind.

demanda

(brasilianisch): Streit, Unstimmigkeit, Missverständnis zwischen Personen, *terreiros* oder Orixás, welcher auf spirituelle Fragen zurückzuführen ist.

despacho/ebó

(brasilianisch: Erledigung): Gaben als Austausch gegen Bitten an die Orixás, die an Kreuzwegen (Exu), Geröllhalden (Xangô), an Seen (Oxum), im Wald (Oxóssi) oder andere von den yorubanischen Göttern bevorzugte Orte dargebracht werden.

Exu

Im Candomblé ist er ein Orixá, in der Umbanda jedoch gibt es eine Gruppe an Exus, die als Geister betrachtet werden, die auf Anfrage der Menschen sowohl das Gute, als auch das Böse bewirken.

Feldforschung

Wissenschaftliche Methodik der *teilnehmenden Beobachtung*, die in den 1920er Jahren durch Bronislaw Kaspar Malinowski in die akademische Ethnologie bzw. Anthropologie eingeführt wurde, welcher das klassische Paradigma der Feldforschung begründete. Feld in diesem klassischen Sinne ist die natürliche und alltägliche Lebenssituation (*natural setting*) eines Volkes oder einer geschlossenen sozialen Gruppe. In den 1990er Jahren, einer postkolonialen Zeitepoche, in der die Industrialisierung und der kapitalistische Handel alle Gebiete der Welt durchdrungen hat, hat sich die Aufgabe dieser empirischen Sozialforschung einer weiter gefassten Definition von Gruppen geöffnet. Es erscheinen so auch Subdisziplinen der Ethnologie wie die urbane Anthropologie, Migrationuntersuchungen oder Forschungen in der eigenen Kultur. Sie verfolgt die Aufgabe, andere Realitäten durch eine emische Blickrichtung zu verstehen und zu analysieren, d.h. durch die innere Logik dieses Systems und nicht distanziert durch die Werte der eigenen Kultur der Forscher.

favela

brasilianisches Armenviertel in den Peripherien der Großstädte Brasiliens.

filha-/filho-de-santo

(brasilianisch, Tochter oder Sohn des Heiligen): Ein initiiertes Mitglied des Candomblé. Sie oder er wird zu einer rituellen Tochter bzw. Sohn ihres/seines persönlichen Orixá und damit ein Teil der spirituellen Familie im *terreiro*.

gira

(umbundu: chila/tjila, tanzen): Religiöse Zeremonie der Umbanda, bei der im Kreis getanzt und gesungen wird.

guia

(brasilianisch: Leiter, Führer): Ein schützendes spirituelles Wesen. Bezeichnet auch die bunten Glasperlenketten, die diese Geister repräsentieren.

Iabá

(yorubá: ayabá, alte Frau): weibliche yorubanische Gottheit, Titel der Ehrenbezeugung für Oxum, Iemanjá, Nanã, Obá und Iansã.

Inkizes

Gottheiten der Bantu-Völker, die in den Candomblés-de-Angola verehrt werden und teilweise in den Gesängen der Umbanda erscheinen.

Kardezismus

(*kardecismo*): Eine Variante des Spiritismus, die von Allan Kardec in Frankreich begründet wurde und in Brasilien seit der Mitte des 19. Jahrhunderts große Bedeutung erlangte.

Kult

(lateinisch: cultus): Der Kult ist eine gemeinschaftlich begangene sakrale Handlung, die mit diversen Ritualen und festgesetzten Normen ausgeführt wird.

linha

(brasilianisch: Linie), auch

faixa de vibração

(brasilianisch: Band der Vibration): Im Glaubenssystem der Umbanda werden die Gottheiten und Geister gruppiert und durch Gesänge und andere Rituale identifiziert.

Macumba

(quikongo: macumba, Zauberer oder makumba, Wunder): Die Macumbas von Rio de Janeiro sind aus dem Zusammenwirken der Cabula, des europäischen Spiritismus und Elementen der religiösen Praktiken der Yoruba und Ewe entstanden. Der Kultleiter wurde *embanda*, *umbanda* oder *quim-banda* genannt, seine Helfer *cambono* oder *cambone*. Die Orixás, Inquices, Caboclos und die katholischen Heiligen wurden in Gruppen zusammengefasst, die in Linien geordnet wurden, wie etwa der Linie der Küste, Linie der Umbanda, der Quimbanda, Cabinda, Congo, vom Meer, Caboclo etc.

mãe-/pai-de-santo

(Mutter oder Vater des Heiligen, d.h. der Religion) bzw.

ialorixá oder babalorixá

(yorùbá: Mutter oder Vater im Kult der Orixá): Person, die in der religiösen Hierarchie einer afrobrasilianischen Religion den höchsten Rang einnimmt. Sie oder er initiiert die Anhänger und kümmert sich um das spirituelle Leben der Mitglieder des *terreiro*. Bei diesem Beispiel lässt sich gut zeigen, wie im religiösen Alltag gleichzeitig jeweils zwei Versionen dergleichen Bedeutungsebene verwendet werden: zum einen der brasilianische und zum anderen der Yorùbá-Begriff.

mãe-pequena oder**pai-pequeno**

Sie helfen in der Position der Stellvertreter der *mãe*- oder dem *pai-de-santo*.

Orixá

(yorùbá: orìṣá, abgeleitet von ori, Kopf), auch

santa oder**santo**

(brasilianisch: Heilige/r): Yorubanische Gottheiten.

passe

(brasilianisch: Ritual): Ritual, welches ursprünglich aus dem Kardezismus stammt und auch in die Umbanda eingeführt wurde, bei dem negative Energien vom Körper weggestrichen und positive Energien übertragen werden.

pemba

(quikongo: mpemba, Kreide/kimbundu: pemba, Kalk):

- 1) Weiße Kreide, die in der Umbanda für das Aufzeichnen kabbalistischer Zeichen der einzelnen Geister verwendet wird.
- 2) Heiliges Puder dieser Kreide in den Farben einiger Orixás, welches zur Reinigung verwendet wird.

Pombagira

(kimbundu: pambuanjila, Kreuzweg): Geister von weiblichen Exus.

ponto

(brasilianisch: Punkt):

1) *pontos riscados* (gezeichnete Punkte) sind die kabbalistischen Zeichen, durch die sich die einzelnen Geister der Umbanda identifizieren, sobald sie sich in den Medien manifestieren.

2) *pontos cantados* (gesungene Punkte) sind die Gesänge der Umbanda für die Geistergruppen.

Preta Velha und**Preto Velho**

(Alte/r Schwarze/r): Ahnengeister von Schwarzafrikanern, die während der portugiesischen Kolonialzeit als Sklaven in Brasilien lebten.

tenda

(brasilianisch: Bude): Der religiöse Kultort der Umbanda.

terreiro

(brasilianisch: Gelände, freier Platz),

roça

(brasilianisch: Acker, Feld) bzw.

ilê

(yorùbá: ilé, Haus): Sozioreligiöser Raum, wo die afrobrasilianischen Gottheiten bzw. Geister kultiviert werden. Ein *terreiro* ist auch Anlaufstelle für Nichtinitiierte, wenn sie Probleme haben. Die Architektur der afrobrasilianischen *terreiros* ist teils sehr stark durch die materielle Armut geprägt, andererseits findet sie ihre Form durch deren Funktion und weniger durch gebautes Schmuckwerk.

Umbanda

(umbundu, kimbundu: Medizin, Heilkunst): Synkretistische brasilianische Religion, in deren Zentrum des Interesses das Verkörperungsgeschehen von Geistern brasilianischer sozialer Randgruppen wie der Caboclos und der Pretos Velhos stehen.

Quimbanda

(kimbundu, quikongo: kimbanda, nganga, Zauberer, Arzt): Die so genannte „linke“ und „schwarze“ Seite der Umbanda, die ausschließlich mit Pombagiras und Exus arbeitet, um Böses damit zu bewirken.

Vodún

Name der Ewe-Gottheiten aus Bénin. In der Umbanda werden so die kleinen Stoffpuppen für die Heilungszeremonien genannt.

Zâmbi

(bantisch: nzambi, das höchste Sein): Der höchste Gott in den Candomblés-de-Angola und der Umbanda.

Anhang

Informanten

(die Altersangaben entsprechen dem Jahr 1997, dem Zeitpunkt der Forschung)

- 1) Zilda Maia Valerini (80 Jahre alt), *mãe-de-santo*, Hausfrau
- 2) Lage Grande, Caboclo
- 3) Severino, Baiano
- 4) Pai Salustiano, Preto Velho
- 5) Otilia (41 Jahre alt), *mãe-pequena*, Schneiderin
- 6) Sete Estrela, Cabocla
- 7) Maria (49 Jahre alt), Trommlerin, Verkäuferin auf einem Gemüsemarkt
- 8) Elcio (32 Jahre alt), Medium, Arbeiter in einer Schuhfabrik
- 9) Pena Branca, Caboclo
- 10) Ricardo (20 Jahre alt), Medium, Bankangestellter
- 11) João Baiano, Baiano
- 12) Carlos (Carlinho) (14 Jahre alt), Medium, Schüler und ambulanter Händler
- 13) Maria Tereza (37 Jahre alt), Medium, Putzfrau
- 14) Vó Jenuaria, Preta Velha
- 15) Ricardo Paulo (40 Jahre alt), Ehemann von Maria Tereza, regelmäßiger Besucher des *terreiro*, Müllmann
- 16) Sara (21 Jahre alt), Medium, Verkäuferin in einem Schuhgeschäft
- 17) Adriana (40 Jahre alt), Mutter von Sara, regelmäßige Besucherin des *terreiro*, Hausfrau
- 18) Ricardo (9 Jahre alt), (angenommener) Sohn von Adriana, regelmäßiger Besucher des *terreiro*, Schüler
- 19) Melina (11 Jahre alt), (angenommene) Tochter von Adriana, regelmäßige Besucherin des *terreiro*, Schülerin
- 20) Mercedes dos Anjos Valerini (56 Jahre alt), Schwiegertochter von Dona Zilda, sporadische Besucherin des *terreiro*, Verkäuferin für Kleidung
- 21) Flávio Valerini Junior (Nino) (31 Jahre alt), Enkelsohn von Zilda, Chemiker
- 22) Liliane Valerini (33 Jahre alt), Enkelin von Zilda, regelmäßige Besucherin des *terreiro*, Kindergärtnerin

- 23) Cirilo Amaral, Mann von Liliane, regelmäßiger Besucher des *terreiro*, arbeitslos
- 24) Ralf Valerini (28 Jahre alt), Enkel von Zilda, Polizist
- 25) Débora Cristina Siqueira (25 Jahre alt), Freundin von Ralf, Kindergärtnerin
- 26) Luciano Lucio Campos (29 Jahre alt), regelmäßiger Besucher des *terreiro*, Buchhändler
- 27) Lucidio Campos (Nene) (26 Jahre alt), Bruder von Luciano, sporadischer Besucher des *terreiro*, Verkäufer in einem Kopiergeschäft
- 28) Fernanda Cristina Guardiano (23 Jahre alt), Frau von Lucidio, sporadische Besucherin des *terreiro*, Putzfrau
- 29) Ivo Araújo (31 Jahre alt), Buchhändler
- 30) Octávio (ca. 50 Jahre alt), regelmäßiger Besucher des *terreiro*, Besitzer einer lanchonete (Imbissbude) in der Avenida Tucuruvi.

Sozio-ökonomischer Fragebogen des Bezirkes Tucuruvi in São Paulo

Bestandsaufnahme von 50

Das Anliegen dieses Fragebogens ist es, sozio-ökonomische Daten für eine ethnologische Feldforschung an der Freien Universität Berlin in Deutschland zu erheben.

Mai 1997

Die Antworten sind anonymen Art.

1) Geburtsort:

São Paulo Stadt (29), São Paulo Land (9), Bahia (7), Ceará (2), Alagoas (2), Sergipe (1)

2) Geschlecht:

weiblich (29), männlich (21)

3) Alter:

bis 20 (27), 20–25 (10), 25–30 (5), 30–40 (4), 40–60 (4), älter als 60 (0)

4) Familienstand:

ledig (36), verheiratet (9), getrennt oder geschieden (2), verwitwet (3)

5) Kinder:

nein (30), ja (20)

Wie viele?

3 haben 3 Kinder, 9 haben 2 Kinder, 8 haben 1 Kind

6) Religion:

katholisch (41), Pfingstkirchler (9)

7) Bildungsstand:

- a) Analphabet (2), Grundschule (8), staatlich (8) oder privat (0); Oberschule (35), staatlich (30) oder privat (5); Universität (5: weiblich), staatlich (1) oder privat (4)
b) beendet (24) oder abgebrochen (26)

8) Beruf oder Tätigkeit:

40 Verkäufer, 4 Putzfrauen, 2 Taxifahrer, 2 Briefträger, 2 Bankangestellte, 1 Müllmann
(auch bei Arbeitslosigkeit oder Rentnern bitte die vorherige Aktivität angeben),
arbeitslos (37), erhalte Arbeitslosenunterstützung (12)

9) Individuelles Monatseinkommen (in Reais):

100 (9), 100–200 (18), 200–300 (10), 300–500 (8), 500–1000 (5), 1000–1500 (0), 1500–2000 (0), mais de 2000 (0)

10) Familiäres Monatseinkommen (in Reais):

100 (8), 100–200 (11), 200–300 (32), 300–500 (0), 500–1000 (7), 1000–1500 (6),
1500–2000 (0), mehr als 2000 (0)

11) Wohnverhältnisse:

- a) Haus (30), Wohnung (20),
b) eigen (6), gemietet (44)

12) Wie lange wohnen Sie in Tucuruvi?

37 Personen für 20 Jahre, 8 Personen für 10 Jahre, 2 Personen für 5 Jahre, 3 Personen für 2 Jahre

13) Haben andere Generationen Ihrer Familie auch schon in Ihrem Bezirk gewohnt?

ja (15), nein (25)

Wenn nicht, wo?

12 aus einem anderen Bezirk São Paulos, 3 vom Land São Paulo, 1 aus dem Nordosten Brasiliens.

**Sozio-ökonomische und religiöser Fragebogen des Umbandomblé-terreiro
(von Dona Zilda in Tucuruvi, São Paulo)**

Bestandsaufnahme von 30

Das Anliegen dieses Fragebogens ist es, sozio-ökonomische und religiöse Daten für eine ethnologische Feldforschung an der Freien Universität Berlin, in Deutschland, zu erheben.

Mai 1997

Die Antworten sind anonymen Art.

1) Geburtsort:

Bahia (3), Ceará (1), São Paulo Land (7), São Paulo Stadt (19)

2) Geschlecht:

weiblich (17), männlich (13)

3) Alter:

bis 20 (4), 20–25 (3), 25–30 (6), 30–40 (10), 40–60 (5), älter als 60 (2)

4) Familienstand:

ledig (7), verheiratet (16), getrennt oder geschieden (5), verwitwet (2)

5) Kinder:

nein (9), ja (21)

Wie viele?

3 haben Kinder 1 Kind, 14 haben 2 Kinder, 2 haben 3 Kinder, 2 haben 4 Kinder

6) Religion:

katholisch (20), Spiritisten (12), Pfingstkirchler (0)

7) Bildungsstand:

a) Analphabet (2), Grundschule (10), staatlich (10) oder privat (0), Oberschule (14),
staatlich (13) oder privat (1), Universität (4), staatlich (1) oder privat (3)

b) beendet (13) oder abgebrochen (17)

8) Beruf oder Tätigkeit:

12 Verkäufer, 5 Putzfrauen, 2 Taxifahrer, 1 Briefträger, 2 Bankangestellte, 1 Müllmann,

3 Kindergärtnerinnen, 4 Studenten

(auch bei Arbeitslosigkeit oder Rentnern bitte die vorherige Aktivität angeben)

arbeitslos (10), erhalte Arbeitslosenunterstützung (4)

9) Individuelles Monatseinkommen (in Reais):

100 (20), 100–200 (5), 200–300 (2), 300–500 (3), 500–1000 (0), 1000–1500 (0), 1500–2000 (0), mais de 2000 (0)

10) Familiäres Monatseinkommen (in Reais):

100 (3), 100–200 (14), 200–300 (9), 300–500 (3), 500–1000 (1), 1000–1500 (0), 1500–2000 (0), mais de 2000 (0)

11) Wohnverhältnisse:

a) Haus (25), Wohnung (5),

b) eigen (2), gemietet (28)

12) Wohnort im Bezirk:

in der unmittelbaren Gegend des *terreiro* (zu Fuß erreichbar) (22), im gleichen Bezirk (mit dem Bus erreichbar) (6)

13) Andere Generationen Ihrer Familie haben schon in Ihrem Bezirk gewohnt?

ja (23), nein (7)

Wenn nicht, wo?

im Zentrum von São Paulo Stadt (5), Bahia (1), Ceará (1), Japan (1)

14) Häufigkeit im *terreiro* von Dona Zilda:

das erste Mal (2), ein Mal im Jahr (0), ein Mal im halben Jahr (0), ein Mal im Monat (9), ein Mal in der Woche (7), zwei Mal in der Woche (8), mehr (4)

15) Wenn Sie regelmäßig kommen, seit wann kommen Sie?

4 kommen seit 10 Jahren, 12 kommen seit 4 Jahren, 2 kommen seit 1 Jahr

16) Halten Sie ein Amt im *terreiro* von Dona Zilda inne?

ja (15), nein (15)

Wenn ja, welches?

Medium (9), *cambono* (4), Trommlerin (1), *mãe-pequena* (1)

- 17) Lesen Sie Literatur, die in Umbanda spezialisiert ist?
ja (2), nein (28)
Wenn ja, welche?
Revista Planeta
- 18) Unterstützen Sie die *mãe-de-santo* auf eine ökonomische Art und Weise?
ja (4), nein (26)
Wenn ja, wie und mit welcher Regelmäßigkeit?
ca. 1x im Monat Hörgerätebatterien
- 19) Besitzen Sie eine ikonographische Vorliebe während der umbandistischen Sitzungen?
ja (27), nein (3); Wenn ja, welche?
Caboclo (4), Name: Caboclo Lage Grande (3), Pena Branca (1),
Preto Velho (5), Name: Pai Salustiano (1), Seu Antônio (3), Pai Manoel (1),
Baiano (18), Name: Severino (15), Zé Baiano (2), Maria Bonita (1),
Katholische(r) Heilige(r) (3), Name: Maria (2), Jesus (1),
Orixá (0), Name: (0), Exu (0), Name: (0)
- 20) Kennen Sie Ihren *Orixá des Kopfes*?
ja (2), nein (28)
- 21) Wer brachte Sie zur Umbanda?
ein/e Freund/in (11), Verwandte (18), Bekannte/r (1)
- 22) Gibt es andere Mitglieder Ihrer Familie, die die Umbanda besuchen?
ja (15), nein (15)
- 23) Welches war der Grund Ihres ersten Besuches einer Umbanda?
Krankheit (18), religiöse Unzufriedenheit in einer anderen Religion (5),
Neugier/Interesse (4), Begleiten von Freunden oder Verwandten (3)
- 24) Besuchen Sie auch andere Zusammenkünfte von anderen Religionen?
ja (23), nein (7); Wenn ja, welche?
katholische Kirche (20), protestantische Kirche (0), Pfingstkirche (0), jüdische Synagoge (0), islamische Moschee (0), buddhistischer Tempel (2), Candomblé (1), Seichonöie (2), Kardezismus (5), Quimbanda (0)

Die Gesänge des Umbandomblé der mãe-de-santo Zilda Maia Valerini

(TB: 93–104, 149ff., 158, 191)

1	Vou abrir a nossa gira	Ich werde unsere <i>gira</i> öffnen
	Com Deus e Nossa Senhora	Mit Gott und Unserer Lieben Frau (Maria)
	Vou abrir a nossa gira	Ich werde unsere <i>gira</i> öffnen
	Samborê pemba de Angola	Samborê Kreide aus Angola
	Já abri a nossa gira	Hat unsere <i>gira</i> schon eröffnet
	Já abri meu Juremá com a licença de Mamãe Oxum	Hat unsere Jurêma schon eröffnet Mit der Erlaubnis von Mama Oxum
	E nosso Pai Oxalá	Und von unserem Vater Oxalá

2	Defuma com as ervas da Jurêma	Räuchere mit den Kräutern der Jurêma aus
	Defuma com arruda e guiné	Räuchere mit Raute und Guiné aus
	Bejoim, alecrim e alfazema	Benzoe, Rosmarin und Lavendel
	Vamos defumar filhos de fé	Laß' uns, Söhne des Glaubens, ausräuchern

3	Oxalá, meu Pai	Oxalá, mein Vater
	Tem pena de nos, tem dó	Hab' Erbarmen mit uns, hab' Mitleid
	A volta do mundo é grande	Die Reise um die Welt ist groß
	Teus poderes são maior	Deine Mächte sind größer

4	Oxalá, meu pai	Oxalá, mein Vater
	Atende essa romaria	Bediene diese Pilgerfahrt
	Os filhos que vem de longe	Die Kinder, die von weit her kommen
	não podem vir todo dia	Können nicht jeden Tag kommen

5	Quem rola a pedra na pedreira é Xangô	Wer im Steinbruch den Stein rollt ist Xangô
	Vibrou na coroa de Zambi	Vibrierte im Hofe Zambis
	Vibrou na coroa de Zambi	Vibrierte im Hofe Zambis
	Vibrou na coroa de Zambi, é kaô	Vibrierte im Hofe Zambis, vibrierte kaô [Gruß an Xangô]
	Vamos todos sarava Xangô	Laß uns alle Xangô grüßen
	Quem é o dono da pedra	Wer der Besitzer des Steines ist
	Quem é o Rei da pedreira	Wer der König des Steinbruchs ist
	Quem é que vence, demanda é Xangô	Wer siegt und fordert ist Xangô

6	Nanã colô do eu á	Nanã colô do eu á
	Nanã é Orixá	Nanã ist ein Orixá
	Nanã é Orixá	Nanã ist ein Orixá
	Nanã colô ieuá	Nanã colô ieuá

7	Iansã tem um leque de pena	Iansã hat einen Fächer aus Federn
	Para abanar dia de calor	Um an Hitzetagen damit zu fächeln
	Iansã mora nas pedreiras	Iansã wohnt im Steinbruch
	Eu quero ver o meu Pai Xangô	Ich möchte meinen Vater Xangô sehen

8	Olha iê eu Olha ie eu mamãe Oxum	Sieh' Sieh' Mama Oxum
	Olha iê eu mamãe Oxum	Sieh' Mama Oxum [Ora ieiê o ist der Gruß an Oxum]
	Olha iê eu Oxum marê	Sieh' iê eu Oxumaré

9	Ele é Ogum Megê	Er ist Ogum Megê
	Ogum rompe mato	Ogum, durchdringender Busch
	Ogum beira mar	Ogum Meeresufer
	Ele trabalha na areia	Er arbeitet im Sand
	Ele trabalha no mar	Er arbeitet im Meer
	Ele trabalha na areia, meu Pai	Er arbeitet im Sand, mein Vater
	Ele trabalha no mar	Er arbeitet im Meer

10	Oxossi mora na raiz da gameleira	Oxóssi wohnt in der Wurzel der Gameleira [ein heiliger Baum im Candomblé]
	Oxossi nas matas	Oxóssi im Wald
	Oxum nas cachoeiras	Oxum in den Wasserfällen

11	Salve o dia de nossa Senhora	Grüße den Tag Unserer Lieben Frau
	De nossa mãe Iemanjá	Von unserer Mutter Iemanjá
	Salubaiê aiê aiê	Salubaiê aiê [Gruß an Nanã]
	Salubaiê ê a e a	Salubaiê
	Que brilhem as estrelas no ceu	Mögen die Sterne am Himmel scheinen
	Que brinquem os peixinhos no mar	Mögen die Fischchen im Meer spielen
	Salubaiê aiê aiê	Salubaiê
	Salubaiê ê a ê a	Salubaiê
	Que as flores enfeitem a terra	Mögen die Blumen die Erde schmücken
	Que o sol venha nos alegrar	Möge die Sonne uns erfreut
	Salubaiê ai ê ai ê	Salubaiê
	Salubaiê ê a ê a	Salubaiê
12	Abaluaiê, abaluaiê	Obaluaê, Obaluaê
	Abaluaiê a totô, meu pai	Obaluaê, a totô [Gruß an Obaluaê], mein Vater
	Abaluaiê	Obaluaiê

13	Pisa na Umbanda, mas pisa devagar	Betritt die Umbanda, aber betritt sie langsam
	Quem é filho de fé tem que saber pisar	Wer Sohn des Glaubens ist, muss es wissen, wie einzutreten ist
	Terreiro é de africano	Das <i>terreiro</i> gehört dem Afrikaner
	É de Ogum e de Xangô	Es ist von Ogum und von Xangô
	Terreiro é de Oxalá	Das <i>terreiro</i> ist von Oxalá
	E de Oxossi, caçador	Und von Oxóssi, dem Jäger

14	Quem vem, quem vem la de tão longe	Wer kommt, wer da kommt von weit her
	São nossos guias que vem trabalhar	Es sind unsere <i>guias</i> , die zum Arbeiten kommen
	Oh, dá-me forças pelo amor de Deus	Oh, gib' mir Kräfte, um Gottes Willen!
	Meu Pai	Mein Vater
	Oh dá-me forças nos trabalhos meus	Oh, gib' mir Kräfte für meine Arbeiten

15	Nasceu nas matas	Er ist in den Wäldern geboren
	E das matas não tem medo	Und vor den Wäldern hat er keine Angst
	Nasceu nas matas	Er ist in den Wäldern geboren
	Debaixo do arvoredó	Unter den Bäumen
	Seu Lage Grande, qué filho da luz do dia	Herr Lage Grande (Großer Stein), der Sohn des Tageslichts ist

Nasceu nas matas	Er ist in den Wäldern geboren
Estrela d'alva é sua guia	Der Stern der Morgendämmerung ist ihr <i>guia</i>
E na arunda de Pai Oxalá	Und im Aruanda vom Vater Oxalá
Clareia com a luz nosso conga	Laß' mit dem Licht unsere Kultstätte erstrahlen

16	Se meu pai é Oxossi	Wenn mein Vater Oxóssi ist
	Quero ver balancea	Ich möchte ihn in die Trance einfallen sehen
	Quero ver balancea	Möchte ich ihn in die Trance einfallen sehen
	Arreia, arreia	Komm herein
	Capangueiros da Jurêma	Kameraden der Jurêma
	Capangueiros da Jurêma	Kameraden der Jurêma
	Oh Jurêma!	Oh Jurêma!

17	Quem chegou neste congá	Wer in dieser <i>congá</i> ankam
	Saravando os seus irmãos	Seine Brüder grüßend
	Nas matas da Jurêma	In den Büschen der Jurêma
	Ele é capitão	Er ist Kapitän [Chef der Caboclos]
	Ele é capitão	Er ist Kapitän

Ele é capitão	Er ist Kapitän
Nas matas da Jurêma	In den Büschen
Ele é capitão	Er ist Kapitän

18	O caboclo vai embora	Der Caboclo geht weg
	Linda aruê, O! linda aruá á ê ê	Schönes Aruanda, Oh! Schönes Aruanda
	Oh! Linda arue ê e O! linda aruá	Schönes Aruanda, Oh! schönes Aruanda
	Tuas matas te chama	Deine Wälder rufen dich
	Linda aruê O! linda arua ê ê O! aruê ê ê	Schönes Aruanda Oh! schönes Aruanda Oh!
	Oh! linda aruá	Oh! Schönes Aruanda
	Caboclo apanha a tua flecha	Caboclo, nimm' deinen Bogen
	Pega o seu bodoque	Nimm' deine Schleuder
	O dia já raiou	Der Tag ist schon vergangen
	O dia já raiou	Der Tag ist schon vergangen
	Na Aruanda Oxalá te chama	Von Aruanda ruft dich Oxalá
	Para sua banda	Nach Hause

19	Preto Velho, quando vem	Preto Velho, wenn er kommt
	Vem beirando a beira mar	Läuft er am Meer entlang
	Bota a canga no sereno	Stellt den Korb ab, um auszuruhen
	Deixa a canga serena	Läßt den Korb stehen
	Preto Velho, quando vem la de Minas	Preto Velho, wenn er aus Minas kommt
	Vem beirando a beira mar	Läuft er am Meer entlang
	Bota a canga no sereno	Stell' den Korb über Nacht nach draußen
	Deixa a canga serenar	Lass' den Korb draußen stehen

20	Bate bate na cumbuca	Schlage die Trommel
	Meu congá	Mein Altar
	Chama meus pretos velhos	Rufe meine Pretos Velhos
	Vamos todos trabalhar	Laß uns alle arbeiten

21	Pai Joaquim ê ê ê	Pai Joaquim ê ê ê
	Pai Joaquim ê a	Pai Joaquim ê a
	Pai Joaquim veio de Angola	Vater Joachim kommt aus Angola
	Pai Joaquim é de Angola, Angola	Vater Joachim ist aus Angola, Angola
	Ele clareou na linha do congo	Er kommt aus der Linie Kongo

É de Congo, é de Congo aruê	Ist aus dem Kongo, ist aus dem Kongo
Ele clareou na linha do congo	Er kommt aus der Linie Kongo

22	Agora que eu quero ver	Jetzt möchte ich mal sehen
	Afirma o ponto de barro e ponto	Bestätige den <i>ponto</i>
	Afirma o ponto para Iansã	Bestätige den <i>ponto</i> für Iansã
	Para meu São Jorge guerreiro	Für meinen Heiligen Georg, den Kämpfer
	E para São Sebastião	Und für den Heiligen Sebastian

23	Quem querê qumguerê Xangô	[wahrscheinlich Gruß an Xangô]
	Ele é filho da cobra coral	Er ist Sohn der korallenfarbenen Schlange
	Olha, preto está trabalhando	Sieh', der Schwarze arbeitet
	Olha, branco não está olhando	Sieh', der Weiße guckt nicht [hin]

24	Olha, a fumaça do cachimbo da vovó	Sieh', der Rauch der Pfeife der Oma [der Preta Velha]
	Sobe fumaça não vê, quem não quer	Wenn der Rauch emporsteigt, weiß jeder Bescheid
	Preto Velho trabalha na Umbanda	Preto Velho arbeitet in der Umbanda
	Carega a mironga debaixo do pé	Er trägt die Magie unter seinen Füßen

25	Pai Joaquim cade pai Mane	Vater Joachim, wo ist Vater Mane?
	Foi no mato apanhar guiné	Ist in den Busch gegangen, um Guiné(blätter) zu pflücken
	Diga a ele, que quando vier	Sag' ihm, dass, wenn er kommt
	Que suba a escada não bata com pé	Soll er die Treppe hochgehen ohne die Füße zu stampfen

26	Preto Velho no terreiro	Preto Velho im <i>terreiro</i>
	Todos vem pra trabalhar	Alle kommen, um zu arbeiten
	De Minas vem por terra	Aus Minas kommen sie über Land
	E do Congo vem por mar	Und vom Kongo kommen sie über das Meer

27	Scambina estava dormindo	Scambina [eine Preta Velha] schlief
	Na porteira do curral	Am Tor des Stalls
	Quem tem inimigos não dorme	Wer Feinde hat, schläft nicht
	Scambina	Scambina
	Acorda pra trabalhar	Wach' auf, um zu arbeiten

28	Scambina, mamãe ê	Scambina, Mama!
	Scambina, mamãe a	Scambina, Mama!

Segura o terreiro, que eu quero ver	Jetzt möchte ich mal sehen
Filhos de Umbanda não tem querer	Die Kinder der Umbanda haben nichts zu bestimmen

29	Vovó não quer casca de coco no terreiro	Oma möchte keine Kokosnussschale im <i>terreiro</i>
	Pra não lembrar do tempo do cativoiro	Um nicht an die Sklaverei erinnern zu werden
	Vovó já disse, vovó falou	Oma hat schon geredet, Oma hat gesagt
	Pra não lembrar	Um nicht erinnert zu werden
	Do tempo de seus avos	An die Zeit ihrer Großeltern

30	Adeus, meus Pretos Velhos	Aufwiedersehen, meine Pretos Velhos
	Quando eu precisar, eu chamo	Wenn ich euch wieder brauche, rufe ich euch
	Foi Zambi, quem me trouxe	Es war Zâmbi, der mich brachte
	Zambi, quem vai me levar	Zâmbi, der mich wieder mitnehmen wird
	Agradeço a toalha de renda	Ich bedanke mich für die Spitzendecke
	Que Zambi deixou por lá	Die Zâmbi dort gelassen hat

31	Bahia, oh África	Bahia, oh Afrika!
	Vem cá nos ajudar	Komm' her, uns zu helfen

Força baiana, força africana	Bahianische Kraft, afrikanische Kraft
Força divina, vem cá, vem cá	Heilige Kraft, komm' zu uns, komm' zu uns

32	Na linha do taquaral	In der Linie des Bambusdickichts [die Caboclos]
	Tem baiano, tem cigano	Gibt es Bahianer, gibt es Zigeuner
	Tem índio pra me ajudar	Gibt es Indianer, um mir zu helfen
	Pra ajudar, taquaral	Um zu helfen, Bambusdickicht
	Pra ajudar, taquaral	Um zu helfen, Bambusdickicht
	À vida do filho endireitar	Das Leben des Kindes in Ordnung zu bringen

33	Baiano diz que é baiano	Der Bahianer sagt, dass er ein Bahianer ist
	Baiano bom	Ein guter Bahianer
	Baiano que quebra côco	Bahianer, der Kokosnüsse bricht
	Quebra de qualquer maneira	Zerbricht sie irgendwie
	No terreiro de Umbanda	Im <i>terreiro</i> der Umbanda
	Não aceita bricadeira	Wird kein Scherz akzeptiert

34	Se ele é baiano, agora que eu quero ver	Wenn er wirklich ein Bahianer ist, so möchte ich jetzt sehen
	Dançar candira no azeite de dendê	Ob er Candira in Palmenöl tanzt

Eu quero ver os baianos de Aruanda	Ich möchte die Bahianer aus Aruanda sehen
Sapateando na Umbanda	Steppend in der Umbanda
Pra Quimbanda não vencer	Damit Quimbanda nicht siegen kann

35	Na Bahia tem, eu vou mandar buscar	In Bahia gibt es sie [die Menschen aus Bahia], ich werde sie holen lassen
	Um povo baiano oi chulijsa para trabalhar	Ein bahianisches Volk, um zu arbeiten
	Na Bahia tem, eu vou mandar buscar	In Bahia gibt es sie, ich werde sie holen lassen
	Lampião de azeite se a dona para iluminar	Öllampen, damit es hell wird

36	Eu subi serra sozinho	Ich bin Gebirge alleine hochgelaufen
	Eu mesmo subi guiando	Ich selbst bin sie hochgegangen,
	Pra ver do lado de lá	Um die andere Seite [die Welt der Toten] zu sehen
	Um tal de João baiano	Ein gewisser bahianischer João
	Oi, João baiano, oi, João baiano	Oi, bahianischer João, oi, bahianischer João

37	Oi, clarei o mundo milena	Oi, ich habe die Welt des Milena [eine Schutzgottheit] hellt
	Enquanto o Antônio não chega milena	Während Antônio nicht kommt, Milena

Ele vem sacudinho, Milena	Er kommt tanzend, Milena
Como o passo da ema, Milena	Wie die Schritte der Ema [ein Vogel], Milena

38	Vamos baianada	Los Bahianer
	Dançar o catimbó	Den Catimbó tanzen
	Amarra o inimigo	Den Feind festbinden
	Pontinha do cipó	Fest mit der Liane

39	Na sapucaia tem caruru	In der Tonschüssel gibt es Caruru
	Na sapucaia	In der Tonschüssel
	Na sapucaia tem vatapá	In der Tonschüssel gibt es Vatapá
	Na sapucaia	In der Tonschüssel
	Mais quem é da Bahia	Doch wer aus Bahia stammt
	Tem seu patria, tem sua medalha	Hat seine Heimat, hat seine Medaille
	O senhor do Bonfim é que saravô	Unser Herr Bonfim hat sie gesegnet
	A sapucaia	Die Tonschüssel

40	Meu Deus do ceu ai, quanta alegria	Mein Gott im Himmel, welch Freude!
	Gaveão Penacho no romper do meio dia	Der Sperber um zwölf Uhr
	Oi, não tombeia oi não tombeia, não tombeia	Fällt nicht in Trance, fällt nicht in Trance
	É nessa hora, que os baianos balancia	Zu dieser Stunde treten die Baianos in die Trance ein

41	La na Bahia ninguem pode com os baianos	Dort in Bahia kann keiner mit den Baianos
	Quebra côco arrebenta sapucaia	Kokosnuss zerbrechen
	Quero ver, quem pode mais	Ich möchte sehen, wer mehr kann

42	Meu santo padre Cicero do	Mein heiliger Pfarrer Cicero
	Divino coração	Des Heiligen Herzens
	Criança engatinhando	Das krabbelnde Kind
	Quer botar velho no chão	Will den Alten zu Boden bringen
	Trabalho bom como do Severino não há	Gute Zauberei wie von Severino gibt es nicht
	Quem não pode com a mandinga	Wer die Zauberei nicht bezwingen kann
	Não carrega patuá	Trägt keinen Schutz
		(PAUSE)

Você diz que sabe, sabe	Du sagst, dass du weißt, weißt
Tem outros que sabem mais	Es gibt andere, die mehr wissen
Severino quebra o coco	Severino bricht die Kokosnuss
No laço que você faz	Auf der Schleife [böse Zauberei], die du machst
Você diz que é pai-de-santo	Du sagst, dass du ein <i>pai-de-santo</i> bist
De que linha você é?	Aus welcher Linie [Gruppe] kommst du?
É linha do novelo	Es ist der Wollfaden. [Der Baiano Severino verspottet durch dieses Wortspiel mit dem Begriff <i>linha</i> (Linie im Sinne von Gruppe oder Linie im Sinne von Faden) seine Gegner oder Neider.]
Ou é linha de carretel	Oder ist es der Faden der Spule
Você diz que é gameleira	Du behauptest, ein <i>gameleira</i> [ein Baum, <i>ficus anthalmintica</i>] zu sein
Eu sou jequitibá	Ich bin ein <i>jequitibá</i> [ein Baum, <i>cariniana estrellensis</i> bzw. <i>c. legalis</i>]
Quero ver a gameleira	Mal sehen, ob der gameleira
Derrubar jequitibá	Den <i>jequitibá</i> besiegt

43	Adeus, minha pamba	Aufwiedersehen, meine <i>pamba</i>
	Adeus, minha gira	Aufwiedersehen, meine <i>gira</i>

A tua terra é muito longe	Dein Land ist sehr weit weg
Seu congá é na Bahia	Dein Altar ist in Bahia

44	Quando atabaque soa	Wenn die Trommel tönt
	Filhos de Umbanda chora	Weinen die Kinder des Umbanda
	O baiano vai embora	Der Baiano geht weg
	Porque chegou a sua hora	Weil seine Stunde gekommen ist
	Coquinho coquinho Baiano	Palmnüsse, bahianische Palmnüsse
	Coquinho lá da Bahia	Palmnüsse aus Bahia
	Coquinho venceu demanda	Palmnüsse besiegen die <i>demanda</i>
	Coquinho com Rosário de Maria	Palmnüsse mit dem Rosenkranz von Maria
	Com a Senhora de guia	Mit unserer Herrin, der Leiterin
	Coquero do Norte	Palme des Nordens
	Está balançando	Schwingt
	E a Bahia está te chamando	Und Bahia ruft nach dir



Über dieses Buch

Die Umbanda als urbane Religion definiert sich auf repräsentativer Ebene durch ihre Dachverbände und auf der religiösen Alltagsebene durch die autonomen *terreiros*, dem religiösen Raum, als synkretistisch und undogmatisch. In Anlehnung an das Konzept der *Rassendemokratie* von Gilberto Freyre, welches er Anfang der 1930er Jahre zur Legitimation eines brasilianischen Nationalcharakters entwickelt hat, stellt sie sich als eine typisch brasilianische Religion dar, die sich durch die harmonische Vereinigung aller kulturellen (Rand-)Gruppen der Gesellschaft charakterisiert.